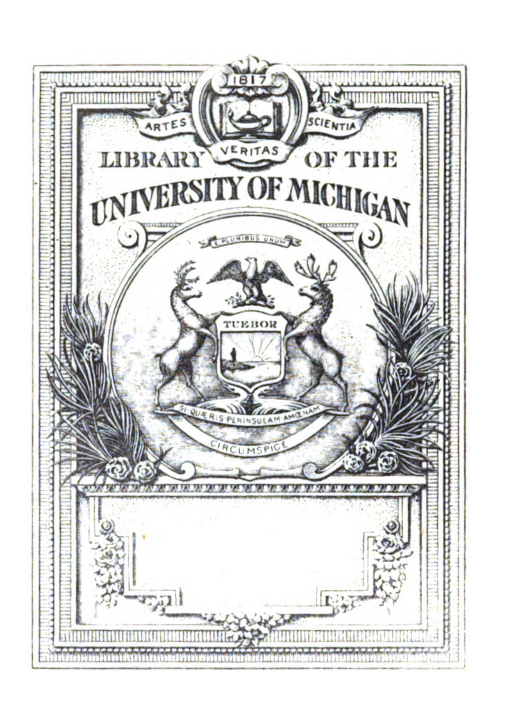



1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUÆRIS PENINSULAM AMŒNAM
CIRCUMSPICE

Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit

D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold,
Mitgliedern der Theologischen Facultät in Jena,

und

anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

D. Adolf Hilgenfeld,
ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Vierundvierzigster Jahrgang.

Der neuen Folge neunter Jahrgang.



Leipzig,
O. R. Reisland.
1901.

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Anzeigen.

Viertes Heft.

Anzeigen.

I.

Das Vorwort des dritten Evangeliums (Luc. I, 1—4).

Von

A. Hilgenfeld.

Als ich in 8 Artikeln dieser Zeitschrift (1895—96) die Apostelgeschichte nach ihren Quellen untersucht hatte, wandte ich mich dem ersten Buche des Autor ad Theophilum zu und veröffentlichte (ebendaselbst 1897. IV, S. 111—132) „Prolegomena zum Lucas-Evangelium", in welchen ich das Vorwort Luc. I, 1—4 mit besonderer Rücksicht auf G. L. Hahn's „Evangelium des Lucas" (Bd. I. II, 1892. 94) erörterte.

Der dritte Evangelist beginnt: I[1] *Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων,*[2] *καθὼς* (*καθὰ* D) *παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου,*[3] *ἔδοξε κἀμοὶ παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε,* [4]*ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.* Ich gab folgende Erklärung: „Dieweil Viele es unternahmen für sich aufzusetzen eine Erzählung der in uns (der Christenheit) in Erfüllung gegangenen Thatsachen, gleichwie uns (Christen) überlieferten die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen, beliebte es auch mir, nachdem ich allen (jenen Thatsachen) von vorn an genau nachgegangen, sie der Reihe nach dir zu

schreiben, hochansehnlicher Theophilus, damit du erkennest betreffs der Lehren, in welchen du unterwiesen wurdest, die Sicherheit". Das heisst: Schon Viele hatten (die schwierige Aufgabe) unternommen, eine Erzählung fertig zu stellen für sich (und Genossen) über die in der Christenheit erfüllten Thatsachen gemäss dem, was eben der Christenheit (mündlich) überlieferten die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen. So beschloss denn auch Lucas, allen jenen Thatsachen von vorn nachzugehen und sie dann der Reihe nach für den vornehmen Theophilus zu schreiben, damit dieser Heidenchrist über die (paulinischen) Lehren, in welchen er unterwiesen ward, die Sicherheit erkenne.

Gegenstand der mündlichen Überlieferung durch die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen konnten der Sache nach nur diejenigen Thatsachen sein, deren Augenzeugen diese geworden waren, also nicht ehe Jesus, durch die Taufe geweiht, öffentlich aufgetreten war und eine Jüngerschaft, die älteste Gestalt der Christenheit, bildete, andrerseits nicht nach seinem Abschiede von der Jüngerschaft. Früher als mit der Taufe Jesu, selbstverständlich auch dem Auftreten des Täufers Johannes, konnten auch die vielen schriftlichen Aufzeichnungen, so weit sie der ausgedehnten Überlieferung entsprachen, nicht anfangen, ebenso wenig später schliessen. Nicht zu übersehen ist es, dass der dritte Evangelist von einer besonderen Aufzeichnung der Reden Jesu nichts sagt, dass er Logia, Reden- oder Spruchsammlung nicht erwähnt. Auch über den Zweck der vielen Aufzeichnungen lässt der Vorredner keinen Zweifel durch das Medium *ἀνατάξασθαι*, was nicht blosse Buchung, sondern reflexiv „für sich fertigstellen" heisst. Solche Relativität zu dem Bedürfnis der ältesten Evangelienschreiber, selbstverständlich auch ihrer Genossen oder Kreise, sagt der dritte Evangelist bestimmt aus. So meint er denn gleichfalls berechtigt zu sein, die in der Christenheit erfüllten That-

sachen aufzuzeichnen, doch nicht so, dass er zu den vielen Aufzeichnungen eine neue ganz gleicher Art hinzufügen wollte. Gleich ist der Gegenstand, nämlich alle in der Christenheit erfüllten Thatsachen, von vorn an (ἄνωθεν) und der Reihe nach, καθεξῆς, d. h. ununterbrochen. [1]) Neu könnte höchstens die Ausrüstung zu dem Schreiben sein, wiefern die Vorgänger einfach schrieben gemäss mündlicher Überlieferung der Augenzeugen, Lucas allen schon vielfach aufgezeichneten Thatsachen nachging, also ein Studium von sich auszusagen scheint. Gleich den vielen Vorgängern, welche für sich (und Genossen) schrieben, will auch Lucas durch seine Schrift ein Bedürfnis befriedigen, aber ein Bedürfnis, welches von den Vielen nicht befriedigt war, nämlich einem angesehenen Heidenchristen und dessen Kreisen über die Lehren seines Unterrichtes sichere Erkenntnis zu geben. Sein Zweck war die Sicherung eines hervorragenden Genossen in der paulinischen Auffassung des Christentums.

Diese Auffassung seines Vorwortes zu dem ersten Buche bestätigt der Autor ad Theophilum durch sein Vorwort zu dem zweiten Buche, Apg. I, 1. 2 τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, ἄχρι ἧς ἡμέρας ἀνελήμφθη. Als Inhalt seines ersten Buchs bezeichnet Lucas selbst alles, was Jesus begann zu thun und zu lehren bis zu seiner Himmelfahrt. [2]) Hier sehe ich von dem Anfange des Thuns und Lehrens ab und hebe nur seine Unzertrennlichkeit hervor,

[1]) Vgl. Apg. XI, 4, aber auch Ovid. Metam. I, 3. 4: primaque ab origine mundi (ἄνωθεν) Ad mea perpetuum (καθεξῆς) deducite tempora carmen. Ganz dieselbe Folge der Thatsachen werden schon die vielen Vorgänger in der Evangelienschreibung nicht geboten haben. Dass er nun erst die richtige Reihenfolge geben wolle, sagt Lucas, wenn das καί in κἀμοί Sinn hat, keineswegs, sondern will nur gleichfalls der Reihe nach schreiben.

[2]) Wie ich (Acta apost. graece et lat. p. 258) das ἤρξατο als ein Begonnenhaben zu thun und zu lehren erkläre, versteht es auch Theodor Zahn (Einleitung in d. N. T. Bd. II, 1899, S. 367. 387). Man denke an Jesum als τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν Hebr. XII, 2.

welche von einer besonderen Aufzeichnung des Lehrens in einer ganz unbezeugten Reden- oder Spruchsammlung keine Kenntnis verrät.

Gleichzeitig mit meinen Prolegomenen erschien von Friedrich Blass das „Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber primus secundum formam quae videtur Romanam“, 1897. Der ausgezeichnete Philolog, dessen Ultraconservatismus[1]) nicht abhalten darf, von seiner grossen Gelehrsamkeit und unermüdlichen Arbeit in theologicis Belehrung oder wenigstens Anregung anzunehmen, hat p. XI sq. von unserm Vorworte nur den Vordersatz zu erklären vermocht, wogegen ihm der Nachsatz dunkel geblieben ist. Er übersetzt und erklärt Luc. I, 1. 2: „Quandoquidem multi conati sunt e memoria narrationem contexere earum rerum, quae inter nos (Iudaeae incolas) factae sunt, sicut nobis (Iudaeae incolis) tradiderunt apostoli“. Weil Lucas um 55 bald zwei Jahre in Cäsarea, dem Sitze des Procurators von Judäa, bei dem gefangenen Paulus weilte, soll er damals (so frühe setzt Blass das Lucas-Evg. an) sich selbst zu den Juden, unter welchen er ein paar Jahre verweilt hatte, gerechnet haben, im Gegensatze zu Theophilus, welcher ausserhalb Judäa in Antiochien wohnte (daher forma Antiochena, unser herkömmliches Lucas-Evg.). Diese Selbstbezeichnung als Jude habe Lucas in dem Vorworte unverändert stehen lassen, als er dann in Rom bei dem gefangenen Paulus weilte und „in societatem Romanorum Christianorum receptus“ (p. LXXIX) sein Evangelium noch einmal schrieb mit beträchtlichen Änderungen, wie es Blass als forma Romana aus codex D und allerlei anderen Zeugen herzustellen versucht hat. Halten wir uns an das Vorwort selbst, welches Lucas nicht zweimal geschrieben haben soll. Das ἀνατάξασθαι

---

[1]) Darin ist Blass allerdings nicht conservativ, dass er gegen die einstimmige Überlieferung der Kirche bis tief in das 19. Jahrhundert und gegen wissenschaftliche Nachweisungen den Marcus allen andren Evangelisten voranstellt.

διήγησιν des Vorworts erklärt Blass: e memoria narrationem contexere. Allerdings kann ανα in Zusammensetzung mit einem Verbum die Rückkehr bezeichnen, also ἀνατάσσειν: wieder aufstellen. Allein es kann auch das Gelangen zum Ziele ausdrücken, also ἀνατάσσειν διήγησιν: eine Erzählung fertigstellen, zustande bringen[1]), worauf schon das vorhergehende ἐπεχείρησαν als Ausdruck der Schwierigkeit führt. Die repetenda (v. 2) werden doch nicht erst nach dem memoria repetere v. 1 genannt sein. Und sollen wir das Medium ἀνατάξασθαι unbeachtet lassen? Bis jetzt ist dieses Medium nur an zwei Stellen nachgewiesen worden, allerdings in der Bedeutung: wieder anstellen, wiederherstellen, aber mit dem reflexiven „für sich". Bei Plutarch Mor. 968 (de sollert. animal. c. 12) erscheint der kluge Elephant νυκτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ πρὸς τὴν σελήνην ἀνατατττόμενος τὰ μαθήματα καὶ μελετῶν. Es ist ein Elephant, welcher von selbst (ohne Abrichter) bei Mondschein für sich (nicht für Zuschauer) das Gelernte wieder anstellt und übt. Irenäus schreibt von den heiligen Schriften adv. haer. III, 21, 2 dass Gott ἐνέπνευσεν Ἔσδρᾳ τῷ ἱερεῖ . . τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι (rememorare vet. int.) λόγους καὶ ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωσέως νομοθεσίαν. Da ist ἀνατάξασθαι nur als Medium (für sich wieder aufzusetzen) entsprechend dem ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ, der Wiederherstellung für das vor allem auf die mosaische Gesetzgebung angewiesene Volk. So ist auch bei Lucas die reflexive Bedeutung 'sibi contexere' festzuhalten. Weil Lucas bei der Evangelienschreibung der vielen Vorgänger die Relation zu der Richtung des Einzelnen nicht verkennt, bezeichnet er als deren Gewährsmänner auch nicht einfach die Apostel, sondern die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen, hält also für die Gewährschaft der mündlichen Überlieferung doch ausser der uranfänglichen

[1]) So erklärt auch B. Weiss, Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlectüre, 1900.

Augenzeugenschaft (vor allen der Urapostel) noch offen einen uranfänglichen Dienst des Wortes, welcher in vollem Sinne erst nach dem Abschiede Jesu eintreten konnte und hauptsächlich durch Paulus ausgeübt ward (1 Kor. IV, 1. Apg. XXVI, 16).

Hätten die Vielen, wie Blass den Vordersatz versteht, in ihren Evangelienschriften nur die mündliche Überlieferung der Apostel wiedergegeben, so muss man fragen, weshalb denn Lucas, wie er in dem Nachsatze ausführt, die Vielheit noch vermehrt durch eine neue Evangelienschrift, welche er für Theophilus in Antiochien verfasst. Blass schreibt: „*Παράδοσις* Iudaeae incolis obtigerat: ad extraneos [etiam Antiochenses] per alios fama manaverat, qui neque omnia quae ab apostolis audierant retinebant neque fortasse in ipsis quae meminerant recto intellectu sinceraque memoria utebantur; iam igitur Theophilus harum litterarum ope eadem cognoscet quae Iudaeae incolae habebitque pro rumoribus parum integris plenam atque certam scientiam (*τὴν ἀσφάλειαν*)". Aber waren die christlichen Einwohner von Judäa schon durch so viele Evangelienschriften ausreichend versorgt, so brauchte doch Lucas dem Theophilus in Antiochien nur wenigstens eine von denselben zuzuschicken oder ihn auf sie zu verweisen. Weshalb giebt er sich die Mühe, eine neue Evangelienschrift zu verfassen? Da wird es dunkel für Blass: „Parum enim diserte Lucas significat, utrum ex commentariis illis qui primitus scripti erant sua acceperit, an ex ore hominum idoneorum, manetque id quoque obscurum, utrum vituperet priores scriptores [welche doch für die Christen in Judäa genügt haben sollen] melioraque ipse promittat, an se cum illis exaequare voluerit nisi quod, cum *ἄνωθεν* illud addiderit, significasse videtur reliquos non ab initio res repetisse, id quod cadere videmus in Marcum nostrum, addit etiam *καθεξῆς* ad *γράψαι*, ut putare possis ceteros e Lucae opinione non *καθεξῆς* narravisse". Letzteres soll aber doch nicht die Meinung des Lucas, welcher die Ordnung des

Marcus zugrunde legt, sein können, weil er sich dann selbst getadelt haben würde. Also soll καθεξῆς heissen: nulla re praetermissa. Ebenso wenig kann in ἄνωθεν ein Tadel der Vorgänger, insbesondere des Marcus, welcher die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu nicht bietet, liegen. Denn ἄνωθεν muss, wie Apg. XXVI, 4. 5, dem vorhergehenden ἀπ' ἀρχῆς, dem terminus a quo der Augenzeugenschaft als Gewähr der Evangelienschreibung entsprechen[1]). Um so dunkler bleibt es bei Blass, weshalb Lucas, um den Theophilus vor unvollständigen und ungenauen Gerüchten zu sichern, nicht einfach eine Evangelienschrift, wie die des Marcus, zuschickte oder ihn auf dieselbe verwies. Das Dunkel fällt weg durch die Erkenntnis, dass Lucas einerseits sich mit den vielen Vorgängern gleich stellt, andrerseits bei ihnen die Sicherung der paulinischen Auffassung des Christentums noch vermisst.

Th. Zahn (Einl. II, 366) findet in dem lucanischen Vorworte „im Gegensatz zu zusammenhangslosen Einzelerzählungen, wie Theophilus sie bisher gehört hatte, eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung verheissen". Auch so muss man fragen, weshalb er dem Theophilus nicht einfach eine von den vielen Evangelienschriften zuschickte oder anwies, zumal wenn derselbe noch Katechumene gewesen sein soll (S. 359 f.), was ich mit dem Präteritum κατηχήθης nicht zu vereinigen vermag. Weshalb Lucas den Theophilus nicht auf eine von den vielen älteren Evangelienschriften verweist, sondern ein neues Evangelium schrieb, erklärt die alte Kirche seit Irenäus[2]) aus seinem Paulinismus. Und wenn Adolf Jülicher[3]) in

---

[1]) Luc. I, 5—II, 52, die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, kann allerdings nicht durch solche Augenzeugenschaft gewährt sein. Allein die jetzt weit verbreitete Ansicht, dass dieser Abschnitt spätere Zuthat sei, verdient immer noch Erwägung.

[2]) Adv. haer. III, 1, 1 καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.

[3]) Die Gleichnisse Jesu, I. Teil, 2. Aufl. 1899. S. 309. Wenn Jülicher in dem II. Teile auf meine epigonenhafte Behandlung

edler Bescheidenheit mich unter die „Epigonen der vornehmsten kritischen Dynastie“ gerechnet hat, so habe ich ebenso darin, dass ich seit einem halben Jahrhundert die Abfassung des Lucas-Evg. zu geschichtlicher Sicherung der paulinischen Auffassung des Christentums behaupte, die einstimmige Überlieferung der alten Kirche auf meiner Seite, wie in meinem beharrlichen Widerstande gegen die von einer minder vornehmen kritischen Dynastie aufgebrachte Erststellung des Marcus unter den Evangelisten. Bernhard Weiss, welcher wenigstens den ungeteilten Vorgang des Marcus vor Matthäus niemals anerkannt hat, verkennt denn auch in dem Vorworte des Lucas nicht die Absicht, dass Theophilus „die unerschütterliche Gewissheit . . . der Lehren, in denen er unterwiesen ist, genau erkenne mittelst der Thatsachen, die sie begründen und verbürgen“. In der Einleitung zu dem genannten Werke (S. 8) erklärt B. Weiss es für augenscheinlich, „dass die Lehre, die der Verfasser dem Theophilus, dem das Buch gewidmet ist, nach seinem Vorworte (I, 4) bestätigen will, die paulinische ist, wie er sie aufgefasst hat“. Nur soll es sich dabei nicht handeln „um Polemik gegen andersartige Lehrauffassungen, sondern um die erbauliche Absicht, den Glauben im paulinischen Sinne zu stärken und das Glaubensleben zu fördern“.

Die jetzt das grosse Wort führende kritische Dynastie hat bezeichnend begonnen mit dem „Petriner“ Lucas[1]). Paul Wernle, welchen ich den Lesern dieser Zeitschrift (1898. III, S. 257 f.) als richtigen Heisssporn dieser Dynastie dargestellt habe, hat in dem schon besonnener verfassten Buche über „die synoptische Frage“, 1899, welches

---

der Gleichnisse nirgends eingeht, so werden vielleicht Andere meine gelegentlichen Bemerkungen über sein höchst sorgfältiges Werk (in dieser Zeitschrift 1897. IV, S. 481—507), berücksichtigen, auch meine Behandlung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Matth. XXII, 1—14 (in dieser Zeitschrift 1897, Bd. II, 1. S. 126—142) nicht unbeachtet lassen.

[1]) A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. II, 1. Aufl. 1874, S. 329.

meine „Marcosia novissima“ (ebdas. 1899. IV, S. 481—507) eingehend berücksichtigt haben, S. 107 behauptet: „Von Paulus hat Lucas nichts als den Universalismus übernommen, durch seine judenfeindliche Gesinnung unterscheidet er sich gerade schroff von ihm“. Da erhält man über das Lucas-Evg. folgendes Ergebnis (S. 107 f.): „Lucas hat ausser Marcus und der Spruchsammlung noch andere (Eine?) Quellen benutzt, aus denen er zahlreiche wertvolle Sprüche, Gleichnisse und Geschichten mitteilt. Er hat dieselben mit grösster Freiheit behandelt, sie ergänzt und umgebildet, ihre Stellung nach eigner Vermutung bestimmt, ihren Wortlaut selbst geschaffen, so dass der Versuch, die Quelle reconstruiren zu wollen, ganz aussichtslos ist. Also setzt sich das Lucas-Evangelium aus drei ganz verschiedenartigen Quellenschichten zusammen. Die Grundlage des Ganzen bildet das Marcus-Evangelium der Art, dass Lucas überhaupt als eine Erweiterung und Vermehrung seines Entwurfs erscheint. In dasselbe hat Lucas die Reden der Spruchsammlung eingefügt, und zwar ihre Hauptmasse in den zwei dazu eigens gebildeten Einschaltungen. Mit diesem Gut der Spruchsammlung hat Lucas sein Sondergut so verknüpft, dass er mit seiner Hilfe die Reden in Erzählungen umsetzte; der gleichen dritten Quelle entnahm er die Vorgeschichte und Zuthaten am Schluss, um damit dem Marcus neuen Anfang und neues Ende zu geben. An die Spitze des Gesamtwerks stellte er seinen Prolog“.

Ein solches Gesamtwerk würde aber dem Prologe geradezu widerstreiten. Anstatt vieler Vorgänger in Aufzeichnung der Erzählung würde Lucas als einen einzigen Vorgänger dieser Art den Marcus gehabt haben. Hat dieser nach mündlicher Überlieferung des Petrus geschrieben, so würde Lucas in dem Vorworte dessen Überlieferung verallgemeinert haben zu der mündlichen Überlieferung der von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen. Beides ergiebt ein 'Multi pro uno'.

Besondere Quellen für die Reden Jesu, vor allem die Spruchsammlung (des Matthäus), würde Lucas in seinem Vorworte nicht für der Erwähnung wert gehalten haben. Das Neue seiner eigenen Arbeit, nämlich die Erweiterung seiner Erzählungsquelle aus der Reden-Quelle und einer oder zwei ähnlichen Schriften würde er verdeckt haben durch sein sorgfältiges Studium aller schon vielfach aufgezeichneten Thatsachen und deren zusammenhängende Aufzeichnung. Wenn der dritte Evangelist auf solche Weise verfuhr, seinem Werke „nur mit Gewalt eine Tendenz aufgedrängt werden“ kann, so würde er die Unwahrheit gesagt haben, da er in dem Vorworte die Absicht ausspricht, einem vornehmen Heidenchristen die Erkenntnis der Lehren seines Unterrichts zu sichern.

Was will es heissen, wenn der tendenzscheue Wernle wenigstens von einem Charakter des dritten Evangelisten redet, für welchen er folgende Hauptmerkmale angiebt: 1) den universalistisch-antijüdischen, 2) den katholisirenden, 3) den apologetischen Zug, 4) das Rührend-Erbauliche! Wer das Vorwort des Lucas unbefangen liest, kann in ihm nur das erste, zur Sicherung der paulinischen Auffassung des Christentums verfasste Evangelium angekündigt finden.

Die jetzt beliebte Zweiquellen-Theorie für die synoptische Evangelienschreibung erhält überhaupt durch das Vorwort des Lucas nichts weniger als Bestätigung. Auch Marcus, der Urevangelist der Modernen, kann dem Lucas nur als einer von den Vielen gegolten haben, welche die Thatsachen des Lebens Jesu nach autoptischer Überlieferung für sich und ihre Kreise aufgezeichnet hatten [1]. Von einer besonderen Aufzeichnung der Reden oder Sprüche des Herrn, ja schon von mehr als einer Schrift solcher Art zeigt Lucas auch nicht die geringste Kenntnis.

[1]) Sehr möglich ist es, dass schon dem Lucas als *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* Marcus in seiner Evangelienschrift als unvollständig erschien, wie dem Papios von Hierapolis bei Eusebius K. G. III, 39, 16 als *οὕτως ἔνια γράψας*.

II.

Textkritische Untersuchungen über das Buch Amos.

Von

Arthur Hirscht,

Cand. rev. min. in Greven bei Lübz (Mecklenburg).

Die nachfolgenden Untersuchungen vergleichen den hebräischen Amostext mit den alten Übersetzungen desselben, um festzustellen, welchen Wert diese für die Verbesserung verdorbener Stellen im Original haben. Zu diesem Zweck wird zunächst eine Charakteristik der in Frage kommenden Versionen gegeben, dann ihre Abweichungen in ihrer Bedeutung für den masoretischen Text im einzelnen erörtert.

1. Die Septuaginta.

Die alexandrinische Übersetzung ist für uns das älteste und darum wichtigste Hilfsmittel für die Textkritik. Der beste Text liegt im Vaticanus[1]) (und Sinaiticus) vor[2]). Beste Ausgabe: Swete; Tischendorf ist nur mit Nestle's Collation von B und ℵ brauchbar. Im folgenden werden auch die für Amos erhaltenen Uncialcodices und die zahlreichen von Holmes, Parsons und Mitarbeitern (oft ungenau[3]) verglichenen Minuskelcodices Berücksichtigung finden. Es folgt zunächt eine Aufzählung und kurze Charakterisirung der oben genannten[4]).

---

[1]) Teilweise bestritten von Baethgen JPTh 1882, 410; anerkannt von z. B. Vollers, ZAW 188 D: 6, 235. Vgl. das daselbst angeführte Urteil von Nestle, ThLtZtg 1876, c. 179.

[2]) Vgl. Jacob, ZAW 1896, 155 Anm.

[3]) Vgl. Klostermann, Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik Lpzg. 1895.

[4]) S. Cornill, Ezechiel S. 14 ff. Vollers, a. a. O. S. 236 ff.

Uncialhandschriften.

B. Codex Vaticanus 1209. Holmes II[1]). „Sein hohes Alter ist unbezweifelt" (Corn.). Neueste Reproduction Rom 1895. Vgl. Nestle Th. Lt. Ztg. 1895 Nr. 23. Über die Art seiner Einteilung in Abschnitte s. zu 3, 12 und Cornill, Ezechiel S. 15.

A. Codex Alexandrinus. Holmes III. Nach dem Zeugnis des Cyrillus Lukaris[2]) von einer Ägypterin Thekla geschrieben, bald nach dem Concil von Nicäa, nach Holmes kaum vor Ende des 5. Jahrhunderts. S. weiter Cornill S. 14. Sein Text ist nach dem Hebräischen überarbeitet[3]).

H. Holmes XII. Codex Marchalianus, saeculo circiter VIII. Tischendorf[4]) weist ihn ins 6. oder 7. Jahrhundert. Über seine Schicksale siehe Parsons in der praefatio ad Esaiam; Cozza I S. XXXII. Er wird von Ceriani der hesychianischen Recension zugeschrieben[5]).

F. Cod. Cryptoferratensis (8. oder 9. Jahrhundert) ed. Cozza in Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta I. Aus Amos finden sich S. 171 nur einige Bruchstücke des 1. Capitels. Nach Cozza S. XXI f. ist er mit H (Marchalianus) verwandt.

V. Holmes-Parsons 23. Codex Bibliothecae Ducalis Venetae, antiquissimus. 9. oder nach Stroth[6]) 8. oder 9. Jahrhundert. Nach Klostermann[7]) ist er ein Teil des Cod. Vaticanus 2106 (Holm.-Pars. XI). „Von Cornill [S. 65] Lucian zugeeignet, von Ceriani und Giesebrecht für hexaplarisch gehalten" Klost. Auch für Amos

---

[1]) d. h.: der Codex trägt in dem Werke von Holmes-Parsons (Vetus testamentum Graecum cum variis lectionibus, Oxford 1798—1827) die Nummer II.

[2]) Vgl. bei Cozza I, XXIX Anm. 8.

[3]) Vgl. z. B. auch Thenuius, Bücher der Könige S. XXX.

[4]) Monumenta sacra IV, S. XX.

[5]) Nestle. R. E.[3] III S. 13.

[6]) Analekta S. 9. 33.

[7]) Eichhorn, Repertorium für die bibl. und morgenländische Litteratur VIII, S. 181.

hat es sich mit Cornill bestätigt, dass er ein treues Mitglied der Recension F[1] (= Lucian?) ist. S. darüber unten.

Y benennt Nestle RE[3] III, S. 13 einen Turiner Prophetencodex, den Stroth VIII, 203 beschrieb, Holm.-Pars. aber nicht benutzt haben.

Minuskeln.

Auf sie wird neuerdings mehr Gewicht gelegt, als früher, und die neu gefundenen Sirachfragmente z. B. haben gezeigt, dass wir bei diesem Buche wenigstens in recht jungen Minuskeln bessere Lesarten aufbewahrt haben, als unsere grossen Uncialen bieten. Nestle Th. Lt. Ztg. 1897, 274 und RE[3] III S. 15. Für Amos kommen folgende in Betracht:

Holmes-Parsons 22. Cod. Mus. Britann (Pachomianus) saec. XI vel XII. Kleine Propheten in hebräischer Reihenfolge. Nach Klostermann mit spärlichen hexaplarischen Zeichen.

Holm.-Pars. 26. Cod. Vaticanus 566; membranaceus in folio. Etwa 11. Jhdt. Enthält die 16 Propheten. S. Klosterm. S. 10.

Holm.-Pars. 36. Cod. Vatican. 347; membran. fol. Enthält die 16 Propheten, stammt aus dem 12. Jhdt.

Holm.-Pars. 40. Cod. Dorothei ἱεροκήρυκος Moldaviensis III, membran. in folio. 12. Jhdt. Umfasst die 12 kleinen Propheten mit dem Commentar des Cyrill von Alexandrien.

Holm.-Pars. 42. Codex Demetrii Moldaviensis IV. membran., fol. saec. XI aut XII, aber nach praefatio in Daniel (s. Cornill 20) saec. X. accurate scriptus. 12 kl. Propheten mit anderen Übersetzungen am Rande.

Holm.-Pars. 48. Cod. Vatican. 1794. membran., fol. circa XI saec. 16 Propheten cum obelis et asteriscis. Fehlt bei Parsons in der Aufzählung vor den kleinen Propheten, auch bei Vollers.

Holm.-Pars. 49. Cod. Bibl. Mediceae. sign. IV, plut XI. saec. XI. 16 Propheten, optimae notae.

Holm.-Pars. 51. Cod. Biblioth. Mediceae, num. VIII, plut. X, membran., fol., saec. XI, optimae notae. 16 Propheten; conscriptus est charactere perspicuo et correcto. Nach Klost. 14 schlecht collationirt; vgl. Nestle RE³ III S. 15 Zeile 35, er ist einer der entschiedensten Vertreter der Recension F¹.

Holm.-Pars. 61. Cod. Bibl. Bodleianae, nunc Laud. graec. 36. membran., form. quart., XII forte saeculo, pulchre et diligenter scriptus. Continet lectiones e textu sacro. Quoad textus indolem et omnino notae optimae. Consentit imprimis cum editione Complutensi.

Holm.-Pars. 62., verwandt mit 147. Cod. Biblioth. Collegii novi in Academia Oxoniensi. fol. saec. XIII, continuate scriptus. 16 Propheten mit einer epitome gestorum regum Judae et Israelis. Mit Bildern der Propheten hexaplarisch, nach Klost. 50 f. auf lucianischer Grundlage.

Holm.-Pars. 68. Cod. Venetus e codd. Biblioth. scti Marci Ducalis Venet. num V., membran. nitide et eleganter exaratus. Ex variis Codd. iisque interdum praestantioribus atque optimae notae, descriptus videtur jussu forte Bessarionis. Enthält das ganze A. T. Nach Stroth XV saec. dieser Cod. ist eine Handschrift der complutensischen Polyglotte RE³ III, 4.

Holm.-Pars. 86. Cod. Cardinalis Barberini, Romae vetustissimus saec. IX. 15 Propheten (ohne Dan.). Wichtig wegen seiner Randlesarten, aus Ag. Sym etc. Hunc codicem secundum Hexapla esse correctum constat. s. Corn. 19. Klost. S. 50.

Holm.-Pars. 87[1]). Cod. Biblioth. Chisianae, in fol. saec. IX (Stroth VIII, 195: saec. X. Enthält die 16 Propheten mit Commentaren.

---

[1]) Nicht identisch mit Fields Nr. 87. s. Cornill S. 19.

Holm.-Pars. 91. Cod. Vatican. 452. membran., eleganter scriptus saec. ciricter XI. Umfasst die 16 Propheten mit Catene. Olim pertinebat hic codex ad thronum Alexandrinum.

Holm.-Pars. 95. Cod. Vindebon. CLXII chartaceus, mediocriter antiquus. fol., kleine Propheten mit Erklärung des Theodor von Mopsueste.

Holm.-Pars. 97. Cod. Vatic. 1153, nach Klost S. 11 identisch mit 238, der wiederum (ib. S. 6) derselbe wie 33 sein soll. fol. magn. saec. X. Enthält 12 kleine Propheten mit Bildern im alten Mosaikstil. 238 bei Parsons ist als Cod. Vatican. 1553 (muss heissen 1153 nach Klost. 11) unter den Codices der kleinen Propheten aufgezählt, in der praefatio ad Ezech. aber nur gesagt: continet Ezech. cum catena patrum, während er im Apparat des Amos oft citirt wird. Rätselhaft ist bei der angeblichen Identität der Handschriften, dass die Lesarten von 97 entschieden auf F^2 (siehe im folgenden) deuten[1]), während 238 mit F^1 geht, was für die gewissenhafte Collation kein gutes Zeugnis ablegt. Er wird bezeichnet als pervetustus.

Holm.-Pars. 105. Cod. Burneyanus[2]). Enthält Fragmente von Jes., Jer., Dan., Hol., Joel, Am.; membran. parum accurate. XIII vel. XIV saec.

Holm.-Pars. 106. Cod. Ferrariensis. fol. 2 volumina. bombycinus, ut videtur XIV saec.; omnino notae bonae. Videtur hunc codicem aut ab ipso scriba cum archetypo, aut ab aliis librariis sequioris aevi cum aliis codd. fuisse collatum[3]). Mit signa omissionis. Die hebr. Paginirung (vgl. auch טו = 15) führt darauf, dass er von einem hellenistischen Juden gebraucht wurde. S. noch Nestle RE[3] III S. 15.

---

[1]) Allerdings rechnet Cornill für den Ez. cod. 238 zu Lucian = unserer F^1.

[2]) Über seine Schicksale siehe praefatio in Pentateuchum.

[3]) Doch s. zu 1, 9 im Commentar.

Holm.-Pars. 114. Cod. Biblioth. Carthusianorum Ebor., chartaceus, elegantissime exaratus. Enthält: Psalmen, und die Erklärung des Theodor v. Antiochia zu den 12 kleinen Propheten.

Holm.-Pars. 130. Cod. Caesareus Vindobon. (Lambecius III, Nesselius LVII) membran. In einer Columne auf der Seite geschrieben, ex Oriente. 1305 geschrieben. fol. min.

Holm.-Par. 132. Cod. Bodlejanus. Cod. rescriptus; XI. vel. XII. saec. Ein Lectionar.

Holm.-Pars. 147. Cod. Bodlejanus (Laud. Graec. 30) saec. XIII. Enthält Prov. Eccles. Cant. Hi. 16 Propheten. Ebenso wie 62 ein hexaplarisch bearbeiteter Luciantext; sie gehen darum beide zusammen sehr häufig allein gegen den text. rec., oft mit F^1 zusammen[1]).

Holm.-Pars. 153. Cod. Palat. Heideberg. Biblioth. Vatic. 273 in charta bombycina. Erklärung Cyrills von Alexandrien zu einigen Propheten. Von den kleinen fehlt nur Sach.

Holm.-Pars. 185. Cod. Vindobon. membran. in quarto; eleganter, sed minus correcte, XI saec. ut videtur.

Holm.-Pars. 228[2]). Cod. Vatic. bombycin. 1764. Enthält 16 Propheten, beginnt nach einigen Vorreden mit Jes.- Saec. XIII. Mit Interlinear-Varianten und Randnoten.

Holm.-Pars. 238. s. zu Nr. 97.

Holm.-Pars. 239. Bononiensis, membran. sign. 641. anno 1046 exaratus. 16 Propheten[3]).

Holm.-Pars. 240. Cod. Biblioth. Mediceae XXII Plut. XI in fol. min. Saec. XIII a. 1286. Catena perpetua, codex nitidissimus. Die Bibelstellen rot; ganze Verse fehlen zuweilen, sind aber erklärt.

Holm.-Pars. 310. Cod. Biblioth. S. Synodi Mosq. num 209. membran. Saec. XI. 12 kleine Propheten mit Scholien des Theodoret, Cyrill, Hesychius.

---

[1]) Über F^1 und F^2 siehe unten.

[2]) Über ihn siehe Klostermann 13.

[3]) Nach Klosterm. 5 Doppelnummer zu 89.

Holm.-Pars. 311. Cod. Biblioth. eiusdem. num. 341. membran. Saec. XI. 16 Propheten. etiam alios complures Vi. Ti. libros continet [1]).

Die Betrachtung der abweichenden Lesarten in dem Apparate von Holmes-Parsons zeigt, dass eine gewisse Gruppe von Handschriften oft miteinander vereint gegen den textus receptus geht. Zu dieser Gruppe sind für Amos zu rechnen: 22. 51. 36. 238. 147. 195. So gehen in Cap. 1. Nr. 22 und 51 zwanzigmal miteinander, dazu gesellen sich 36 und 238, die je 19 mal sich mit jenen beiden ersten vereinigen; daran schliessen sich 95. 147. 185. Im weiteren können auch 42. 40. 62., die indess oft ihre eigenen Wege gehen, zu dieser Familie gerechnet werden. Auch 114. 49 setzen sich oft, 68. 23. 26 mehr vereinzelt an. In der folgenden Untersuchung ist diese Gruppe mit F^1 bezeichnet. Sie kommt überein mit Cornill's (S. 63) Familie V. *Z^cηϑιξο*, und mit Field's [2]) Zusammenstellung: 22. 36. 48. 51. 62. 90. 93. 144. 147. 233. 308. von beiden Kritikern für die Recension Lucian's reclamirt.

Eine zweite Familie scheint sich um die Nummern 87. 91. 97. 228 zu gruppiren. Doch ist sie weit schwankender, und diese ihre Grundelemente finden sich oft in F^1. Cornill rechnet für Ezechiel noch hinzu 238 (? s. F^1) 49. An obigen Grundstock schliessen sich nicht selten noch an 68. 130. 153. Diese Familie wird mit F^2 bezeichnet, wo sie nicht deutlich erkennbar ist, mit F^2 vid. Bald zu dieser, bald zur ersten Gruppe gehören 310 und 311, ebenso auch einige der noch nicht erwähnten Nummern. Zuweilen steht ein einzelner von diesen ganz allein, namentlich wandelt 86, der berühmte Barberinus, oft einsame Bahnen. Seine Lesarten verraten spätere Correctur nach dem hebräischen, oder Eindringen hexaplarischer Elemente.

---

[1]) Vorstehende Notizen über die Codices sind Holmes-Parsons Werke entnommen.

[2]) Hexapla I, p. LXXXVIII.

Methode des Übersetzers.

Im folgenden soll untersucht werden, mit welcher Freiheit oder Selbständigkeit der Übersetzer seiner Vorlage gegenüberstand, auch welches Verständnis und welche Kenntnisse er ihr entgegenbrachte. Im allgemeinen wird man ihm Streben nach treuer Wiedergabe seines Textes zusprechen dürfen. Dass seine Sprache ein eigentümliches semitisches Colorit trägt, wird sowohl in dem engen Anschluss der Übersetzung an das Original ihren Grund haben[1]), als auch in der Art überhaupt, wie griechische Juden damals zu reden pflegten[2]).

1. Verbum[3]). a) Das Perfectum übersetzt er meistens durch den Aorist 1, 3 *εἶπεν,* 1, 9 *ἐμνήσθησαν,* 1, 11 *ἐλυμήνατο,* 1, 11 *ἐφύλαξεν,* 2, 4 *ἐξηκολούθησαν,* 2, 5 *ἐφυλάξαντο,* 2, 9 *ἐξῆρα,* 2, 10 *ἀνήγαχον,* einigemale auch durch das Imperfect: 2, 12 *ἐνετέλλεσθε*, das Präsens 1, 5. 6. 8. 11. 13. 15. 2, 1. 4. 6: *λέγει*; 7, 10 *συστροφὰς ποιεῖται,* 8, 7 *ὀμνύει*, zuweilen auch, wo ihm Drohung oder Schilderung der Zukunft vorzuliegen schien, durch das Futurum 4, 6 *δώσω*, 8, 3 *ἐπιῤίψω*, einmal gar durch den Imperativ 7, 3: *μετανόησον*, 9, 6 wird gräcisirend das Perfect durch ein Participium ersetzt. Richtig wird ferner in den weitaus meisten Fällen das consecutive, oder mit ו copulativum versehene Perfect, durch das Futurum umschrieben: 1, 4. 7. 12. 2, 2. 6: *καὶ ἐξαποστελῶ.* 1, 4. 7. 10. 12. 14. 2, 2. 6. *και καταφάγεται*, 1, 5 *καὶ συντρίψω*, 1, 5. 2, 3 *καὶ ἐξολοθρένσω*, 1, 5 *αἰχμαλωτευθήσεται*, 1, 8 *καὶ ἐπάξω* 1, 8 *καὶ ἀπολοῦνται* 1, 14 *καὶ ἀνάψω* 1, 15 *καὶ πορεύσονται*, 2, 2 *καὶ ἀποθανεῖται*, 2, 14 *καὶ ἀπολεῖται*, 6, 10 *καὶ λήμψονται*, 8, 9 *δύσεται*, durch den Aorist 1, 5 *ἐπένθησαν*[4]), durch das Particip. 8, 14: *καὶ οἱ λέγοντες.*

---

[1]) Siehe **Baethgen** a. a. O. S. 413.

[2]) Vgl. **Vollers** S. 225.

[3]) Im folgenden werden alle in Cap. 1 und 2 übersetzten Verb- und Nominalformen besprochen, aus den übrigen nur charakteristische Beispiele gegeben.

[4]) Aq. Sym: *καὶ πενθήσουσιν*.

b) Imperfectum ersetzt er durch griechisches Futurum 1, 11 ἀποκτενῶ, 2, 14 σώσει, dagegen 2, 15 dasselbe ימלט: διασωθῇ; 2, 10 διώξεται, 5, 16 ῥηθήσεται, 6, 7 αἰχμάλωτοι ἔσονται; je nach dem Zusammenhange aber auch durch Präsens 2, 13 κυλίεται oder, wie oft, durch die Vergangenheit d. h. Imperfect 2, 7 εἰσεπορεύοντο, 2, 8 παραπετάσματα ἐποίουν, 2, 8 ἔπινον, oder Aorist 2, 7: ἐξέκλιναν, 2, 14 οὐ μὴ κρατήσῃ, 2, 15 οὐ μὴ ὑποστῇ, 2, 15 οὐ μὴ διασωθῇ (vgl. in demselben Verse auch das Imperfectum). 4, 9: καὶ κατέφαγεν. Hierher gehört auch die Wiedergabe der durch לא und Imperfecta ausgedrückten Imperativformen, durch den negirten griechischen Aorist: 2, 12 οὐ μὴ προφητεύσητε s. oben. Consecutives Imperfectum findet sich bei G am häufigsten als Aorist wieder 1, 2 καὶ εἶπεν, 1, 11: καὶ ἥρπασεν, 2, 4: καὶ ἐπλάνησεν, 2, 9 καὶ ἐξήρανα, 2, 10 καὶ περιήγαγον, 2, 11 καὶ ἔλαβον; als Imperfectum der Schilderung gut 2, 12: καὶ ἐποτίζετε. Zuweilen vertauscht er auch hier die hebräische Nebenordnung mit griechischer Unterordnung und setzt statt consecutiven Imperfects das Participium: 6, 3: οἱ ἐγγίζοντες, 9, 5: καὶ σαλεύων vgl. V. 6. Einmal hat er, wozu ihm seine Vorlage keinen Anlass bot, die hebraisirende[1]) Construction des Infinitivs mit Artikel für hebr. Infin. absolut. und Imperfect: 3, 5 ἄνευ τοῦ συλλαβεῖν τι.

c. Dem Imperativ im Hebräischen entspricht ein solcher auch im Griech.: 7, 2 ἵλεως γενοῦ 7, 12: βάδιζε, ἐκχώρησον; 9, 1 πάταξον; den consecutiven Imperativ 5, 4 übersetzt G durch Futurum: καὶ ζήσεσθε, 5, 6 dagegen durch Imperativ καὶ ζήσατε. Dass die Imperative 5, 15 als μεμισήκαμεν und ἠγαπήκαμεν erscheinen, hat seinen bestimmten Grund, s. z. St.

---

[1]) Wenn auch Vater in der Anmerkung zu 4, 2 Beispiele aus Klassikern für den Gebrauch des mit Artikel versehenen Infin. anzuführen weiss, so ist doch sein häufiges Auftreten bei LXX nur aus semitischem Einfluss zu erklären.

d. Participium. Auch beim Griechen lesen wir Participia 1, 5. 8 *κατοικοῦντας* 1, 13 *ἐν γαστρὶ ἐχούσας* 2, 7: *πατοῦντα* 2, 8: *δεσμεύοντες* 2, 13: *ἡ γέμουσα* 5, 8: *ὁ ποιῶν*; dagegen Verbum finit. 2, 13: *κυλίω* 5, 3 *ἐξ ἧς ἐξεπορεύοντο*, oder Substantive 2, 15: *ὁ τοξότης* ib. *ὁ ἱππεύς*, auch freiere Wendungen, wie 2, 8 *ἐκ συκοφαντιῶν* für ענשים. Die Übersetzung: *καὶ κατακόψω* 1, 5, *καὶ ἐξαρθήσεται* 1, 8 für תומך beruhen auf Verlegenheit oder beschädigter hebräischer Vorlage.

e. Infinitiv wird sehr oft beibehalten und mit Artikel versehen, so wenn im hebr. der nackte Infinitiv steht 5, 2: *τοῦ ἀναστῆναι* 8, 2: *τοῦ παρελθεῖν*, oder von ל präfigirt ist: 1, 6: *τοῦ συγκλεῖσαι* 2, 10 *τοῦ κατακληρονομῆσαι* 4, 8: *τοῦ πιεῖν*, wenn er mit על verbunden ist: 1, 6: *ἕνεκεν τοῦ αἰχμαλωτεῦσαι*[1]) 1, 11: *ἕνεκα τοῦ διῶξαι* 2, 4 *ἕνεκα τοῦ ἀπώσασθαι*. Zuweilen auch durch verb. finit. aufgelöst 4, 9 *ἐπληθύνατε*, besonders wenn ihm vorhergeht die Präposition על 1, 3: *ἀνθ' ὧν ἔπριζον* 1, 9 *ἀνθ' ὧν κατέκαυσαν* 2, 6 *ἀνθ' ὧν ἀνέσχιζον* 2, 1 *ἀνθ' ὧν κατέκαυσαν* 2, 6: *ἀνθ' ὧν ἀπέδοντο*, oder למען 1, 13 *ὅπως ἐμπλατύνωσιν* 2, 7 *ὅπως βεβηλῶσιν*. Auch Umschreibungen durch das Participium, die wiederum aus dem griechischen Genius zu erklären sind, finden sich: 2, 12 *λέγοντες* 8, 12 *ζητοῦντες* . 5, 5 giebt er infin. absol. durch Participium: *αἰχμαλωτευομένη* vgl. 7, 11. 17 *αἰχμάλωτος*, 9, 8 umschreibt er ihn gut mit *εἰς τέλος*.

2. Substantivum. a. Singularis. Artikellose Worte giebt er gleichfalls ohne Artikel wieder 1, 4. 7. 10. 12. 14 2, 2. 5: *πῦρ* 1, 5. 8 *φυλήν* 1, 6. 9: *αἰχμαλωσίαν* 2, 2: *ἐν ἀδυναμείᾳ* . 1, 14. 2, 2 *μετὰ κραυγῆς* 2, 3 *κριτήν* 2, 6: *δίκαιον* 2, 6: *πένητα* 2, 7 *υἱός* 2, 12: *οἶνον* 2, 13: *καλάμη* 2, 14 *φυγή* 2, 14 *ἐκ δρομέως*, nicht selten auch mit demselben 2, 14. 16 *ὁ κραταιός* 2, 14 *ὁ μαχητής* 2, 16 *ὁ γυμνός* 4, 13 *τῆς γῆς* 8, 9: *τὸ φῶς*. Andrerseits wird auch der im Hebräischen stehende Artikel ausgedrückt 1, 1 *τοῦ σεισμοῦ* 2, 7

[1]) Von cod. 310 ist die Construction *ἀνθ' ὧν* in eine solche mit verb. fin. aufgelöst.

τὴν αὐτὴν παιδίσκην 2, 10 ἐν τῇ ἐρήμῳ 2, 13: ἡ ἅμαξα, fehlt aber auch zuweilen, besonders wenn am unpunktirten Text in Präfixen nicht zu erkennen ist, ob der Artikel beabsichtigt ist, oder nicht, oder wo der hebräische generische Artikel im Griechischen nicht ausgedrückt werden kann. 1, 11 ἐν ῥομφαίᾳ (בַּחֶרֶב) 1, 15: ἐν αἰχμαλωσίᾳ (בַּגּוֹלָה) 2, 1 εἰς κονίαν (לַשִּׂיד) 2, 6: ἀργυρίου (בַּכֶּסֶף) 3, 2 γῆς (הָאֲדָמָה) 5, 19 ὄφις (הַנָּחָשׁ) vgl. 6, 5 ὀργάνων (הַנָּבֶל) 6, 12 ἐν πέτραις (בַּסֶּלַע). Selten sind dagegen und auf Textverderbnisse oder Willkür weisen zurück Fälle wie 1, 5 ἐπίκλητος (קירה) 1, 11 εἰς μαρτύριον (לָעַד) 1, 14 καὶ σεισθήσεται (בסער) 2, 8 τοῦ θυσιαστηρίου (כל־מזבח). — Häufiger ist die Umsetzung des Singulars in den Plural: 4, 6: ἄρτων 4, 13: εἰς ἀνθρώπους 5, 11: πτωχούς 5, 12: ἀλλάγματα 5, 19 χεῖρας 5, 25 θυσίας 6, 1: ἀρχάς 6, 5: ὀργάνων 6, 12 πέτραις 9, 4. 10 κακά, ἀγαθά; vgl. auch 1, 8. 9, 12: κατάλοιποι, 5, 15: περίλοιποι (שארית). Eine Besonderheit ist 1, 11: εἰς νῖκος. — Der suffigirte Singular wird teils mit Artikel 1, 2 τὴν φωνὴν αὐτοῦ 1, 8: τὴν χεῖρά μου 1, 11 τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ 1, 11 τὸ ὅρμημα αὐτοῦ 1, 13: τὰ ὅρια ἑαυτῶν. 1, 15 οἱ βασιλεῖς αὐτῆς 2, 9: τὸ ὕψος αὐτοῦ 2, 9 τὸν καρπὸν αὐτοῦ 2, 14 ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ 2, 14. 15 τὴν ψυχὴν αὐτοῦ 2, 16: τὴν καρδίαν αὐτοῦ, teils ohne ihn wiedergegeben: 1, 11 φρίκην αὐτοῦ 2, 7: πατὴρ αὐτοῦ; frei ist 2, 3 ἐξ αὐτῆς (מִקִּרְבָּהּ) 6, 8 καθ' ἑαυτοῦ בְּנַפְשׁוֹ. Nicht durch den Genitiv ist das Suffix ausgedrückt 4, 13. 5, 8. 27. 9, 6 ὄνομα αὐτῷ 5, 11 τὸν οἶνον ἐξ αὐτῶν. — Hierher kann man auch rechnen 8, 3 σιώπη (הס).

b. Pluralis. Hier finden sich dieselben Verschiedenheiten, wie beim Singul. Artikellose Vorlage auch im Griechischen ohne Artikel 1, 1: ἐν ἡμέραις 2, 10 εἰς ἁγιασμόν, oder mit Artikel 2, 8 τὰ ἱμάτια αὐτῶν. Mit Artikel versehen haben ihn auch bei G 2, 12 οἱ προφῆται ib. τοὺς ἡγιασμένους, oder entbehren ihn 6, 1 ἐθνῶν 2, 9 ὡς δρῦς (כָּאַלֹּנִים). Der Singular steht für den Plural 1, 11 μητέρα (doch s. z. St.),

2, 9 δρῖς 3, 9 ὄρος. — Der suffigirte Plural trägt im Griech. den Artikel 1, 10 τὰ θεμέλια αὐτῆς 1, 15 οἱ ἄρχοντες αὐτῶν 2, 4: τὰ προστάγματα αὐτοῦ 2, 7 τὰ μάταια αὐτῶν 2, 4 οἱ πατέρες αὐτῶν 2, 9 τὰς ῥίζας αὐτοῦ 2, 11 ἐκ τῶν υἱῶν ὑμῶν, oder hat ihn nicht 1, 7. 14 θεμέλια αὐτῆς 1, 11 μητέρα.

c. Der Dualis wird 1, 1 δύο ἐτῶν durch den Plur. 2, 6 ὑποδήματα, durch den Singul. 8, 10 ὀσφύν übersetzt.

d. Im status constructus variirt die Setzung oder Fortlassung des Artikels ähnlich, wie bei den Suffixen: Wo das abhängige Wort artikellos steht, fehlt der Artikel teils auch bei G: 1, 11 λόγοι Ἀμώς 1, 3 ἀσεβείαις Δαμασκοῦ 1, 4 οἶκον Ἀζαήλ 1, 4 θεμέλια υἱοῦ Ἄδερ 1, 5 μόχλους Δαμασκοῦ 1, 5 πεδίου Ὤν 1, 5 ἐξ ἀνδρῶν Χαῤῥάν 1, 5 λαὸς Συρίας 1, 7. 10. 14 τὰ τείχη Γάζης 1, 9 διαθήκης ἀδελφῶν 1, 12 θεμέλια τειχέων αὐτῆς 1, 14 ἐν ἡμέρᾳ πολέμου 1, 14 ἐν ἡμέραις συντελείας αὐτῆς 2, 2 φωνῆς σάλπιγγος 2, 7 κεφαλὰς πτωχῶν 2, 7 ὁδὸν ταπεινῶν 2, 9 ὕψος κέδρου 2, 10 ἐκ γῆς Αἰγύπτου 2, 11 υἱοὶ Ἰσραήλ, teils findet er sich 1, 8 κατάλοιποι τῶν ἀλλοφύλων 2, 1: βασιλέως τῆς Ἰδουμαίας 2, 4 νόμον τοῦ κυρίου 2, 7 τὸν χοῦν τῆς γῆς 2, 7. 8 ὄνομα τοῦ θεοῦ αὐτῶν. Wo das 2. Wort den Artikel hat, hat ihn stets auch G[1]) 1, 2 αἱ νομαὶ τῶν ποιμένων 1, 2 ἡ κορυφὴ τοῦ Κάρμελ 2, 2 τὰ θεμέλια τῶν πόλεων αὐτῆς 2, 10 τὴν γῆν τῶν Ἀμορραίων. Freiere Umschreibungen von Status-constructus-Verbindungen sind 1, 1 πρίοσι σιδηροῖς 2, 8 οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν 2, 15 ὁ τοξότης ib. ὁ ἱππεύς 6, 6 τὰ πρῶτα μύρα.

Absichtlich ist auf diese kleinlichen Dinge ausführlicher eingegangen worden, um zu zeigen, mit welcher Vorsicht man aus Temporibus, Numeris, Suffixen, Artikeln, die bei G stehen oder fehlen, Schlüsse ziehen muss. Die hier gemachten Beobachtungen ergeben sich bei den übrigen Übersetzungen ebenso und sind bei diesen darum nicht in

[1]) So wird im folgenden LXX-Amos bezeichnet.

extenso dargelegt. Und es versteht sich ja von selbst, dass eine Übersetzung in ein anderes Idiom in den oben behandelten Kleinigkeiten, die zum Teil Consequenzen der Eigenart der Abfassungssprache sind, ihre Vorlage gar nicht genau wiedergeben kann, wenn sie nicht verzichten will, verstanden zu werden. Dasselbe Nebeneinander von Gebundenheit und Freiheit[1]) gegenüber der Vorlage, das wir oben bei Verb und Substantiv bemerkten, nehmen wir auch in grammatischer, lexikalischer und sonstiger Hinsicht bei ihm wahr. Seine Gebundenheit zeigt sich z. B. an der Wiedergabe der Präpositionen 2, 9. 9, 4. 6. 8: *ἐκ* (*πρὸ*) *προσώπου* (מפני, לפני) vgl. 5, 8. 19, an der Copirung der hebr. Construction אשר ···· אחריהם 2, 4 vgl. 4, 7. 9, 11. Ähnlich 3, 4: *ἐκδικῶ ἐπ' αὐτὸν* (פקד על), der Beibehaltung des Participiums 4, 1, der Übersetzung *προσθῶ* (אוֹסִיף) 7, 8. 13. Wie treu er das Original zu reproduciren bestrebt war, zeigen auch die sinnlosen Sätze, zu denen er kommt, z, B. 1, 11b. 6, 1. Andererseits ist er gebunden in der Wahl seiner Worte, so hat er *φυλή* für drei verschiedene hebr. Worte (s. zu 3, 1), hat eine Vorliebe für das Wort *καταδυναστεύειν* vgl. 3, 9, giebt *γῆ* für ארץ und אדמה 3, 5. In der Wiedergabe der Partikeln ist er im allgemeinen genau (4, 2) wenn auch nicht ängstlich 2, 8. 9 (וְ) 2, 12. 3, 4 (בְּ) 4, 7. 9, 3. Seine Imitirung des Textes verleitet ihn sogar, griech. Grundregeln zu vernachlässigen, so setzt er 3, 14 bei pluralem Neutrum das Prädicat auch in den Plural. Wäre solche Gebundenheit bei ihm durchgängig, so wäre das für die Textkritik äusserst günstig, aber sie wiegen nicht wenige Freiheiten gegenüber seiner Vorlage auf. So Fälle, in denen er einen hebr. Singular durch Plur. wiedergiebt 1, 5 *μόχλους* 1, 15 *βασιλεῖς* ib. *πορεύσονται* 1, 5. 8: *κατοικοῦντας* 2. 10 *τῶν Ἀμορραίων* 5, 3 *ὑπολειφθήσονται* 5, 10. 12. 15 *ἐν πύλαις*

---

[1]) Beides erscheint zuweilen in einem Satze, der dann ein schielendes Aussehen dadurch erhält. s. zu 1, 13. 2, 4. 5, 3.



9, 1 *κεφαλάς* 9, 3: *βάθη* poetisch, oder umgekehrt 5, 16 *ῥηθήσεται* bei Umschreibung von: „man", 1, 5 *αἰχμαλωτευθήσεται* 2, 9 *κέδρου* 3, 10 *ἔγνω* 8, 11 *λόγου* 9, 14 *ἀμπελῶνα* [1]). Ferner hält er sich auch nicht immer genau an die Personen der Verba, so 4, 4: *εἰσήλθατε* 4, 5: *ἠγάπησαν* 5, 11 *κατεκονδύλιζον*. 9, 11 gleicht er den bunten Wechsel der Suffixe aus; 8, 9 *δύσεται, συσκοτάσει* 4, 7 *βρέξω* 5, 15: *μεμισήκαμεν, ἠγαπήσαμεν* 8, 3 *ἐπιρίψω*. Auch andere Freiheiten mannigfacher Art bemerken wir bei ihm, so ändert er aus Scheu vor Hebraismen z. B. 4, 1 *ὅπως*, 4, 5 *ταῦτα* 4, 11: *καθὼς κατέστρεψεν* 5, 5 *ὡς οὐχ ὑπάρχουσα* 5, 11 *ξεστούς, ἐπιθυμητούς* 7, 12 *καταβίου* 7, 16 *ὀχλαγωγήσεις*. Hierher gehören viele seiner freien Übersetzungen, wie 1, 1 *τοῦ Ἰωάς* 1, 3 *οἱ ἐν Γαλαάδ* 2, 3: *ἐξ αὐτῆς* vgl. 3, 9. 2, 6 *ἀργυρίου* 3, 10 *ἃ ἔσται* 3, 4 *οὐκ ἔχων* vgl. 5, 20 vielleicht auch 3, 15: *οἶκον τὸν περίπτερον* 4, 12 *οὕτως* 5, 24 *ἄβατος* 7, 8 *ἐντάσσω*. 7, 14 ergänzt er *ἤμην* als Prädicat. 8, 14, *θεός* 9, 3 *ἐκεῖ* (s. z. St.) 9, 11 *ἀνοικοδομεῖν* 9, 14 *φυτεύειν*; echt griechisch ist *εἰς Ἅιδου* 9, 2. — Anderen Reflexionen verdanken ihre Entstehung seine Übersetzungen in 2, 10, wo er einen Anklang zwischen zwei Worten sucht; in 2, 15 strebte er nach Abwechslung, vgl. die griech. Wortstellung 5, 1. 14. Änderungen aus dogmatischen Rücksichten scheinen vorzuliegen 1, 2: *ἐφθέγξατο* 2, 7 *τοῦ θεοῦ αὐτῶν* 4, 2 *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ*, vielleicht 8, 7 *ἐπιλησθήσεται*. Auch aus rhetorischem Interesse erklären sich einige Erscheinungen bei ihm, so 5, 19 wo er in gehobener Rede mehrere seltene Worte gebraucht, 6, 11 wo er ein Wortspiel nachzuahmen sucht.

Hier kann man am besten sein Plus vor dem Hebräer anfügen, das entweder der Verdeutlichung dient, so die Suffixe 1, 14 *αὐτῆς*, 3, 4. 5: *τι*, 4, 1 *ἡμῖν*, 4, 13 *ἐγώ*, 5, 6 *αὐτόν*, 6, 10 *αὐτῶν*, die Copula *καί* 1, 2. 3, 1. 8. 4, 4. 8. 10. 13. 5, 18.—6, 14 aber wird sie nach ihm in MT ein-

---

[1]) Wenn das nicht einfach Schreibfehler ist.

zusetzen sein. 8, 6; andere verbindende Elemente 2, 13 διὰ τοῦτο 6, 8 ὅτι, διότι 8, 4 δέ, oder verdeutlichende Complemente 1, 3 τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας aus V. 13. 2, 4: ἃ ἐποίησαν 2, 7 αὐτὴν (παιδίσκην) 5, 21 θυσίας 6, 2 ἐκεῖθεν 6, 2. 8 πασῶν 7, 3 καὶ τοῦτο 7, 8: πρός με 8, 11 λιμόν. Endlich begegnen wir bei G einem Mehr, das in seiner Vorlage gestanden haben wird 1, 11 ἐπὶ γῆς 7, 4: κυρίου, oder einer eingedrungenen zweiten Übersetzung 2, 7 καὶ ἐκονδύλιζον 2, 16: οὐ μὴ εὑρήσῃ 3, 15 συγχεῶ 6, 3 ἐφαπτόμενοι 6, 4 γαλαθηνά 6, 9: καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι, oder es erklärt sich aus dem Streben nach Parallelismus: 6, 7 ἐξ Ἐφραΐμ, oder ist als innergriechische Textverderbnis zu betrachten, so vielleicht 8, 4 εἰς τὸ πρωί.

Weniger zahlreich sind die Stellen, wo G ein Minus aufweist. Ganze Worte fehlen: 2, 8 כל 4, 6 גם 6, 8 נאם יהוה אלהי צבאות 6, 9: אנשים 7, 1 לקש s. z. St. 7, 14 אנכי 8, 8 ונגרשה. Die Copula ist nicht ausgedrückt 3, 11 וסביב 4, 10 ובאפכם 5, 16: וקראו 8, 12 ועד 9, 3 ואם. — 9, 9 הנה, das Suffix ignorirt: 1, 11 שמרה 4, 10 מחניכם 9, 15 אדמתם.

Unter den bisher besprochenen Abweichungen sind nun einige, die auf Textverderbnisse in der hebr. Vorlage oder dort erhaltene andere Lesarten zurückgeführt werden müssen. Hier sollen die Stellen nur mit ihren Stichworten namhaft gemacht werden. Das Nähere ist im Commentar zu ersehen. 1, 14 בסער : σεισθήσεται 1, 15 für das in MT fehlende ἱερεῖς 1, 1 נקדים : Ἀκκαρείμ ib. ישראל : Ἰερουσαλήμ. 1, 4 הדד : Ἄδερ 1, 5 ערן : Χαρράν, viell. 2, 8 כל 2, 16 אמיץ : εὑρήσει 3, 1 בני : οἶκος 3, 5 fehlte פח 3, 7 סודו : παιδεία. 3, 9 ארמנות χώραι 3, 9 באשדוד ἐν Ἀσσυρίοις 3, 12 בפאת κατέναντι 3, 15 וספו καὶ προστεθήσονται 4, 5 verderbt im Anfang 4, 8 ונעו καὶ συναθροισθήσονται 4, 10 סוסיכם ἵππων σου 4, 13 הרים βροντήν 5, 2 ארמתה γῆς αὐτοῦ. 5, 6 בית אל οἶκος Ἰσραήλ. Die Verse 5, 7—8 waren sehr beschädigt in G's Vorlage. 5, 9 las יביא st. יבוא, 5, 12 viell. רצצי st.: צררי 5, 13 רעם st. רעה 5, 17 כרמים ὁδοί

5, 25 סִכַּת מַלְכְּכֶם statt סכות מלככם 6, 1 נקפו st. נקבי 6, 6 במזרקי *διυλισμένον* 6, 7 גדלים st. גלים 6, 8 והסירתי st. והסגרתי. 6, 9—10 war sehr beschädigt. 8, 8 וְעַל st. תעל 8, 8 היאר st. כאר 9, 1 הכפרת st. הכפתור 9, 7: מקיר : *ἐκ βόθρου*. Der Schluss der Handschrift, die G benutzte, war, wie es scheint (s. 9, 12), abgerieben. Innergriechische Textverderbnisse sind 2, 3 *πάντας αὐτῆς* 2, 9 *ἐξήρανα* für *ἔξῆρα* 3, 9 *τῆς Αἰγύπτου* für *γῆς Αἰγ.*

Endlich erklären sich nicht wenige Abweichungen daraus, dass er zwar unseren Consonantentext las, ihn aber nicht mit unserer masoretischen Punctation aussprach 1, 7. 10 *τείχη* 1, 5 *Ὢν* 1, 9 *Σαλωμών* 1, 12 *τειχέων* 2, 2 *πόλεων* 2, 7 *τὰ πατοῦντα* 3, 11 *Τύρος* 3, 12 *φυλή* 3, 12 *Δαμασκός* 4, 3 ופרצים zu V. 2 gezogen 5, 20 *γνόφος*. 4, 3 *τὸ ὄρος τὸ Ρομμάν* 4, 10 *ἐν πυρί* 4, 12 *τοῦ ἐπικαλεῖσθαι* 5, 9 *ἰσχύν* 5, 10 *λόγον* 5, 11 *δῶρα*. 5, 14 sind die 2 letzten Worte zu V. 15 gezogen. 5, 25. 26 abweichende Wortstellung. 6, 1 *οἶκος τοῦ Ἰσραήλ* zu V. 2 gezogen; 6, 2: *τὰς κρατίστας* 6, 14 ander Wortstellung 7, 1 *ἐπιγονή* 7, 1 *ἐρχομένη* 7, 7: andere Wortstellung. 7, 11: *ἐν ῥομφαίᾳ* 7, 15 Umstellung 8, 8. 9, 5 *συντελείας* 8, 12 *ὕδατα* 8, 13 *ἐν δίψει* 9, 4 *τοὺς ὀφθαλμούς μου*.

Dagegen ist durch den Einfluss des Aramäischen[1]) zu erklären 1, 11. 8, 7 *εἰς νῖκος* viell. 1, 3 (s. zu חרצות) 4, 13 *βροντήν στερεῶν* 5, 9 מבליג 5, 11 *ἐκλεκτός* 6, 4 *καταςπαταλῶντες* 7, 4 *τὴν δίκην* 4, 6 *γομφιασμόν* 4, 2 *ἔμπυροι* (דוגה) 8, 3 *φατνώματα* 9, 9 *συντρίμμα*. So werden ihm auch 2, 9 חָסֹן 4, 9: שדפון und ירקון 6, 11 רסיסים 7, 1 גובי 7, 14 בוקר aus dem Aramäischen her bekannt gewesen sein.

Haben sich so aus den bisher besprochenen viele seiner Abweichungen vom Hebräer erklärt, so müssen wir doch nicht wenige auch auf seine mangelhaften Kenntnisse des hebräischen, besonders in lexikalischer Beziehung zurück-

---

[1]) Vgl. Vollers S. 223 ff.

führen. Einzelne Beispiele dafür anzuführen, ist nicht nötig, da jede Seite im Commentar solche liefert und diese Thatsache ohnehin bekannt ist. Nur auf einzelnes sei hingewiesen. Aus seinen Übersetzungen in 5, 12. 6, 6. 7. 3 geht hervor, dass sein Sprachgefühl für die Eigenheiten des Hebräischen abgestumpft war, dass er bei selten oder nur einmal vorkommenden Worten durch Etymologieversuche die Bedeutung zu ergründen sucht; vgl. besonders das ganze 6. Capitel, weiter 3, 10. 5, 9. 22; 9, 6. 9 oder er erschliesst sie aus dem Zusammenhange 1, 5. 8. 2, 8. 9, 9. An den Eigennamen, besonders den geographischen zeigt er seine geringen Kenntnisse 1, 1 *Ἀκκαρεία* 1, 2 בצרת 1, 5 און 1, 5. 9, 7 קיר 1, 6 *Σαλωμων* 2, 2 קריות 4, 3 רמן 5, 26 *Ραιφαν* 6, 2 כלנה 9, 7: כפתור. Das ist freilich nicht ein persönlicher Fehler des Übersetzers, sondern der Standpunkt seiner Zeit überhaupt. So treffen wir bei mehreren Versionen, die durchaus unabhängig von einander sind, eine Tradition für die Auffassung irgend einer Stelle, die sich bei allen findet und darum allgemein anerkannt gewesen sein muss, so 1, 5 *Κυρήνη* 4, 6 die Ableitung von נקיון 4, 3 die Auffassung: Armenien (allerdings nicht bei G) 9, 7 *Καππαδοκία*.

Fassen wir alles über G gesagte zusammen, so können wir ihm das Zeugnis ausstellen, dass er redliches Bemühen gezeigt hat, den Text des Amos ins griechische zu übertragen mit der Gebundenheit, die der heilige Text von ihm forderte, aber auch mit der Freiheit, die den erbaulichen und cultischen Zweck dieser Arbeit im Auge behielt. Wenn er dabei nicht die sprachlichen und sachlichen Mittel zur Verfügung hatte, wie wir, so dürfen wir ihn darum nicht einen Stümper schelten, sondern müssen diese Thatsache sorgfältig bei der kritischen Benutzung seiner Übersetzung in Rechnung ziehen.

Wir lernen unseren Übersetzer als einen Mann mit priesterlichen Interessen, vielleicht selbst Priester, kennen, der gegen den ägyptischen Götzendienst seine Spitze richtet;

vgl. 1, 5. 2, 8. 3, 15. 8, 14, vielleicht gehört auch τριημερία der Cultussprache an 4, 4. Dass seine Heimat Ägypten ist, geht wie aus dem eben gesagten, so auch aus seiner genauen Kenntnis der Maulbeerfeigenzucht 7, 14 hervor, die ganz besonders in Ägypten betrieben wurde. Für seine Zeit ersehen wir aus 9, 13, dass der Pentateuch, dem er wörtlich eine Stelle entnimmt, bereits übersetzt und anerkannt gewesen sein muss. Für die kleinen Propheten werden wir ein und denselben Übersetzer annehmen dürfen[1]), vgl. 1, 11; sprachliche Übereinstimmungen weisen auch auf die Identität mit dem Übersetzer des Ezechiel z. B. 2, 4. 3, 12, auch mit dem des Jeremia berührt er sich 2, 14, doch siehe auch 2, 2. Dagegen scheint er von dem des Jesaias nach 1, 5. 14. 2, 1 verschieden zu sein.

2. Die Übersetzungen der Septuaginta.

Einen nur unmittelbaren, textkritischen Wert haben die Tochterversionen der LXX, sind dagegen für die Kenntnis dieser und ihrer Recensionen wichtig. So scheint aus der ältesten derselben, der Itala[2]), die in ihren meisten Abweichungen F[1], also der Recension Lucians folgt, hervorzugehen, dass Lucians Recension älter ist, als Lucian selbst. Diese Beobachtung ist schon von Ceriani[3]) und Driver[4]) gemacht worden[5]). Cornill (Ezech. S. 34 f.) nimmt nur eine dem Alexandrinus nahestehende Textgestalt an. Da aber A meistens dieselben Abweichungen zeigt, wie F[1], so kann daraus auf das Verhältnis von Itala zu einem der beiden nicht geschlossen werden. Nun geht Itala aber

---

[1]) Benutzt ist der von Sabatier gebotene Text. Fragmente aus Amos finden sich noch bei Ranke, Fragm. versionis latinae antehieronymianae. Marburg 1856 und 58.

[2]) Vgl. Vollers S. 220 ff.

[3]) Monum. sacr. et prof. 1861. I. S. XVI.

[4]) Notes in Samuel 1890 S. LXXVII.

[5]) Vgl. dazu Lagarde, Abhandl. der Göttinger Gesell. d Wissensch. 1891. S. 27. Dort sind auch die eben genannten citirt.

nicht selten (2, 16. 6, 1. 2. 8, 11) mit F^2 ohne A, folgt also auch hier einer Recension (Hesychius?), die älter sein muss, als dieser ihr autor eponymus. Jedenfalls liegt die Hauptmasse des lucianischen Materials bereits in der Itala vor. Abweichungen, die nicht durch andere LXX-Zeugen vertreten werden, findet man an folgenden Stellen 1, 6 ut concluderent eam 1, 9 eos 1, 13: *ἐμπλατύνωσιν* : Singul. 1, 15 < *αὐτῆς* 2, 1 *κατέκαυσαν* : Sing. 2, 3: judicium 2, 6: eos 3, 13 < *καί* mit cod. 26. 51. 240 (vgl. F^1). 4, 1 vestris 4, 2: negotiatores 4, 10 vestrorum 5, 1 < *κυρίου*. 5, 8 hat sie Dominus Deus gegen A. H. F^1 F^2. — 5, 20 + et. 6, 9 fehlt bei ihr der 2. Teil einer Doppelübersetzung. Im allgemeinen hält sie sich eng an ihren Text, nur zeigt sie 6, 1. 9, 4. 6 eine gewisse Gleichgiltigkeit gegen Präpositionen, wandelt 2, 4 Activ in Passiv, und wo es ihr geraten schien, Singul. in den Plur. 1, 9. 2, 6. 4, 10 oder umgekehrt 1, 13. 2, 1 oder gleicht die Personen der Suffixe aus: 4, 1.

Im wesentlichen an A schliesst sich dagegen die arabische Übersetzung an. Der Text der Londoner Polyglotte stammt bekanntlich aus der Pariser, ist aber in seinen Lücken durch ein einst Selden gehöriges, dann in die Bodlejana übergegangenes Manuscript ergänzt worden, das Walton Blatt 3^a der Vorrede als praestantissimum und antiquissimum rühmt. „Haec versio profetarum textum hebraeum plerumque exprimit“ vgl. Prolegomena S. 96 und Cornill, Ez. S. 49 ff. Diese angebliche Benutzung des Hebräers lehnen Cornill 51 und Ryssel[1]) mit Recht ab. Auch 9, 3. 14. 5, 22 finden sich Lesarten, die gegen G mit MT stimmen, die aber eben eigentümlichen Handschriften entstammen werden, deren Lesarten uns nicht mehr erhalten sind. Auch hat man festgestellt, dass die Peschita auf den Araber eingewirkt hat[2]); doch ist das in den genannten 3 Stellen nicht der Fall, da 9, 3 Pesch.

---

1) ZAW. 1885. S. 103. 137.

2) Cornill S. 56 f. Ryssel a. a. O. S. 136 ff.

mit G geht. Will man in diesen Übersetzungen den Niederschlag einer neuen Textgestalt nicht anerkennen, so erklären sie sich auch aus der Freiheit des Übersetzers, die wir auch sonst seiner Vorlage gegenüber feststellen können[1]). So gebraucht er 1, 3 und in den Parallelstellen statt *τέσσαρες* die Ordinalzahl, hat 1, 14 statt *ἡμέρα* des A den Plur. (wie cod. 86[marg]). 2, 7 stellt er, um einen besseren Sinn zu gewinnen, um, vgl. 2, 14, wo er deswegen die Construction ändert und 3, 12, wo er die Copula weglässt. Vgl. 2, 8 (wie cod. 239) 5, 14. 6, 9. 4. 7, 15.—5, 19. 22. 6, 8 setzt er den Singul. statt Plur. und umgekehrt 2, 8., fügt 5, 21. 7, 9. 8, 3 ein *καί* ein, 7, 12 ein *λέγει κύριος*. Aus Rücksichten auf Sinn und Zusammenhang werden bei ihm auch andere Abweichungen sich erklären, so 3, 2 < *πλήν* 5, 12 die Auflösung der Participia 6, 10 das erläuternde Plus 5, 22 die Zufügung von mundu ilân, von kull 4, 5. 9, 5 —7, 3 < *προς θήσεις*. Seltene Worte oder Ausdrücke übersetzt er frei: 3, 11 tazul *κατάξει* 4, 10 *παρεμβολάς*: exercitus 5, 11 *ξεστούς* : saḥarijjat (steinerne) 7, 9 *βωμοί*: Tempel ib *τελεταὶ* Tische. 8, 1: *ἰξευτοῦ* : Jäger 8, 3 *φατνώματα* : Altäre, 9, 2 *κατακρυβῶσι* : herabstiegen. 9, 13 setzt er die Personen für die Thätigkeiten. Bei *κατασπαταλῶντες* 6, 4 denkt er an unmässiges Essen, bei *ᾠδάς* 8, 10 speciell an religiöse Lieder, 6, 6 fasst er *πρῶτα* zeitlich. Wirkliche Textvarianten scheinen vorzuliegen 1, 5: er muss *ὁδούς* ṭuruḳ st. *μόχλους* gelesen haben, 2, 7 *νόμον* nâmûs st. *ὄνομα*, 5, 12 *ἐλέγχοντας* : almubakkitât st. *ἐκκλίνοντες*; 5, 20 übersetzt er, als hätte er: *καὶ γνόφος αὐτῆς οὐ φέγγος* gelesen, 6, 13 als hätten die 3 ersten Buchstaben in [*οὐδ*] *ενί* gefehlt: wâḥid, 4, 13 las er nicht: *στερεῶν βροντήν*, 5, 1 fehlt *κυρίου* 5, 2 *τοῦ ἀναστῆναι* 9, 7 *γῆς* — 1, 11 ist mustaudi'an st. mustauda'an zu punktiren. — Gegen A geht er 5, 2. 6, 10. 7, 4. 8, 8; an der letzten Stelle geht er mit F[1].

---

[1]) 1, 12 Almašriḳ = *Θαιμαν* erinnert an Aq. Sym. Theod.: *ἐπὶ νότον*. Pesch. hat hier, wie G, den Namen beibehalten.

Zu den Versionen, die noch entschiedener die Recension des Alexandrinus vertreten, gehört die des Kopten[1]), wenngleich sich auch bei ihm Abweichungen von A, und aus denselben Gründen wie beim Araber finden. Cornill S. 36 hat für den Ez. Beeinflussung durch MT nachgewiesen. Aus Am. 4, 6 ĕnōik sing. st. ἄρτων = לחם kann für diese Frage nichts gefolgert werden; anders steht es schon, wenn er 5, 8 mit einigen hebr. Manuscripten ein omnis einfügt, 9, 7 der Tradition der direct aus dem hebr. Übersetzenden Targ. Sym. Vulg. folgt und gegen G (ἐκ βόθρου): tikyrinne giebt. Hier könnte er MT, oder Sym., oder auch eine LXX-Handschrift benutzt haben, die wie der Barberinus (86) am Rande die Lesart ἀπὸ Κυρίνης[2]) hatte. Unser Buch bietet also kein sicheres Beispiel für die Benutzung von MT, vgl. Nestle in RE³ IV, 87, 25.

Die Abweichungen von A, dessen treuer pedisequus er ist, sind meist Freiheiten des Übersetzers: 1, 3 etc. Ordinal- st. Cardinalzahl; 2, 16 diebus st. Sing. 1, 8 φυλαί st. φυλή, 3, 9. 4, 3 montes st. ὄρος 4, 6 panis st. ἄρτων 5, 19 manum st. plur. 3, 27. 4, 13. 7, 6 + καί 6, 4 < καί. — 5, 10 erste st. dritte Person (doch s. z. St.) 4, 5: zweite st. dritte Pers.; 9, 8: dritte st. erster Person. 6, 12 fügt er equi, 8, 6 unum verdeutlichend hinzu. — Hierher gehören auch seine Übersetzungen 4, 9 frigus: ἰκτηρός, 5, 24, wo er χειμάρρους für einen Plur. zu halten scheint, 6, 10: παραβιῶται: euerautotou sonst = αὐθαίρετος, 9, 13 seine Deutung von σύμφυτοι. — 3, 3 stellt er καθόλου um, hat 3, 6 in terra st. ἐν πόλει, nimmt 8, 3 eine geschickte Umstellung vor. — Dagegen scheinen wirklich Abweich-

[1]) Tattam, dessen Text benutzt ist, bietet die unterägyptische oder memphitische (bohairische) Version. Bruchstücke der oberägyptischen sind erhalten: 3, 1—6. 8, 9—12 bei Erman, Bruchstücke der oberäg. Übersetzung des A. T. Göttingen 1880. S. 37. — 9, 4—5 bei Zoega, Catalogus codicum coptic. manuscr. etc. Romae 1810. S. 217.

[2]) Beachte das i hier und beim Kopten.

ungen in seiner Vorlage gewesen zu sein an folgenden Stellen: 1, 8 < *καὶ ἐπάξω τὴν χεῖρα μου ἐπὶ Ἀκκάρρων*. 2, 3 < *μετ' ἐμοῦ* 2, 8 < *οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν* 3, 13 dicite st. *ἀκούσατε* 3, 13 + Israel. 3, 15 + deus 4, 2 < *καὶ λήμψονται* 4, 2 las er *ἐν πυρσί λοιμοῖς* st. *ἔμπυροι λοιμοί* 4, 6 Dominus Deus st. *κύριος* 5, 7 + *κύριος* (mit H) 5, 5 < *καὶ εἰς Γάλγαλα μὴ εἰσπορεύεσθε* 5, 21 < *θυσίας* (mit H) 5, 25 Wortstellung wie H. 6, 3 + *καὶ διέλθατε ἐκεῖθεν* 6, 13 *ἐπ' οὐδενὶ λόγῳ*: über Worte; 7. 4 dixit st. *ἔδειξεν* 7, 10 *Βαιθηλ*. 9, 5 < *καὶ καταβήσεται ὡς ποταμός* 9, 15 *οὐκέτι*: nicht schnell (*οὐ ταχέως*?), vielleicht auch 5, 22 < *ὑμῶν*. 9, 3 *ἐκεῖ* st. *ἐκεῖθεν*. 9, 8 < *πᾶσιν*. — 6, 10 teilt er in 2 Verse. — In 6, 11 liegt eine innerkoptische Verderbnis, 5, 24 ein Druckfehler bei Tatam: aterdschinior, 5, 16 bei demselben eine ungenaue Übersetzung vor.

Die äthiopische Übersetzung, die an Alter die arabische wohl überragt, stellen wir hier an letzte Stelle, weil sie in der von uns benutzten Gestalt deutliche Correcturen nach dem Hebr. aufweist. Der äthiopische Text des Amos ist bisher nicht veröffentlicht worden; zu Grunde gelegt wurde eine Handschrift aus Frankfurt a. M. bezeichnet or. II, 4, die einst Rüpell aus Abessinien mitbrachte und seiner Vaterstadt schenkte. Es ist ein starker Band in Gross-Quart, im ersten und letzten Teile in zwei Columnen, im mittleren — auch Am — in 3 Spalten zu je 25 Zeilen mit ca. 16 Buchstaben geschrieben; der ganze Codex sicher nicht von einer Hand [1]). Er enthält historische und prophetische Bücher des AT. Amos steht fol. 321—27 und wird eingeteilt in 12 meʿrāf von ungleicher Länge; der Anfang des 8. Abschnitts ist 3mal angegeben 7, 1. 4. 10. Die Anfangspunkte der übrigen sind 1, 1. 2, 4. 2, 9. 3, 9. 3, 13. 4, 12. 5, 1. 7, 1. (7, 4. 10) 7, 14. 8, 1. 8, 13. 9, 11.

---

[1]) Die Hdschr. ist benutzt und beschrieben von Dillmann, Libri regum aethiopice unter Sigle: S.

Dillmann unterscheidet einen dreifachen äthiopischen Bibeltext: 1) die urspr. Übersetzung, mehr oder minder verderbt und in den Handschriften sehr selten. 2) eine aus dem griech. Texte neu revidirte und ergänzte, sehr häufig (die *κοινή*). 3) eine aus dem hebr. Texte verbesserte, jünger an Alter. Zu dieser 3. Kategorie gehört unser Text[1]). Denn 1, 1 hat er Israel statt *Ἱερουσαλήμ* des G, 1, 5b ist ganz nach dem hebr. gestaltet, 1, 11 zum Teil, 1, 15 fehlt *ἱερεῖς*, 2, 2 giebt er den Namen הקריות nach dem Grundtext Hakîrôt, 3, 9 Asdod st. *Ἀσσύριοι*, drückt 4, 5 קטר aus st. *ἀνέγνωσαν*, נדבות st. *ὁμολογίας*, hat 6, 2 den Namen kalena st. *πάντες*, las 9, 1 כפתור st. *ἱλαστήριον*-כפרת, 9, 7 מקיר, aus Charrhae st. *ἐκ βόθρου*. Nicht so sicher sind Fälle, wie 1, 12 laṣarjâ, 2, 9: „ich will vernichten" st. *ἐξήρανα*, 2, 10 Kanaanäer st. Amoraeer, 4, 10 die Zufügung des ו mit 3 hebr. Codices, 5, 18 das Fehlen des *αὐτοῦ*. — Textverderbnisse in der Handschrift konnten sehr zahlreich constatirt werden, abgesehen von der fortwährend schwankenden Orthographie in der Wiedergabe der Zisch- und Hauchlaute[2]). So ist 1, 2 lâh̲awu st. halawu zu lesen, 2, 4 kantômû st. kantô 4, 2: waṣelâ'jân st. waṣelhewân: 5, 4 hesûnî st. h̬esûnîa 5, 13: jeeta amira st. jeṣêta amira 5, 16: ʿewiât st. awjân und jehêlu st. jelâhû. 5, 24 ist wajaahâz unsinniger Schreibfehler für wajah̲az, wie Dill. lex. c. 892 wirklich angiebt. Wegen der Schreibung mit h dachte der Copist an ah̬az, das zuweilen sein a im imperf. fallen lässt. Von c. 5, 1—6, 10 ist der Text sehr verderbt und der ganze Schluss des Buches lückenhaft. Verbesserungen s. zu 6, 2. 5. Von 6, 6—7 sind nur noch kümmerliche Trümmer vorhanden, auch in 2, 6 fehlt der Anfang, in 2, 8 *σχοινίοις* und *ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου* 2, 9 *ἐκ προσώπου αὐτῶν*. 7, 11 lies wajebêlakê st. wajebêlakô. Inneräthiopische Veränderungen scheinen auch 1, 11 in wamaṣaṭa und 2, 1 lagebṣesô vorgegangen

[1]) Vgl. Cornill, Ez. S. 42 ff.

[2]) Vgl. Dillm. lex. aeth. prolegom. Nr. 5.

zu sein; s. zu den Stellen. Zahlreich sind auch seine Abweichungen vom griech. Text [1]), dem er übrigens wie die anderen orientalischen Versionen in der Recension des A folgt [2]) vgl. 6, 3. Sie gehen teilweise auf Varianten in der Vorlage zurück. So fehlen bei ihm 2, 16 die Worte *οὐ μὴ εὑρήσει* 3, 4 *ἐκ τῆς μάνδρας* 3, 11 *κύριος* 4, 4 *καὶ ἠσεβήσατε* 4, 7 *μέρις μία βραχήσεται.* 4, 8 las er *πολεῖς* st. *πόλεις* 4, 9: *καρπῶν* st. *κήπων*. 4, 12 < *πλὴν ὅτι οὕτως ποιήσω σοι* 4, 13 scheint er *ὄνομα* st. *ὁμίχλην* gelesen zu haben, 5, 8 < *ὄνομα αὐτοῦ* 5, 18 fehlt ein Stück, ebenso 5, 11 durch Abirren des Auges. Überhaupt zu c. 5. 6 s. oben. 6, 3 scheint er von der Doppelübersetzung nur den einen Teil gelesen zu haben. 7, 4. 9, 5. 15. 9, 9—11 enthalten grosse Lücken. Freilich ist man bei alledem nicht sicher, ob sein Minus im griech. Texte Grund hatte, da er von den bisher besprochenen Übersetzungen seinem Original am freiesten gegenübersteht [3]). Das zeigen seine Änderungen von Person und Numerus 1, 3. 8. 2, 3. 4. 9. 12. 4, 1. 5, 12. 23. 6, 8, 14. 8, 10. 9, 8, das Plus oder Minus von Partikeln und Suffixen oder einzelnen Worten, die er zur Verbindung für nötig oder überflüssig hielt: 1, 3. 6. 11. 13. 15. 2, 6. 7. 10. 12. 3, 1, 3. 7. 9. 12. 4, 1. 2. 9. 10. 5, 1. 5, 14. 18. 6, 8. 7, 16. 8, 8. 9, 3, seine Willkürlichkeiten in der Wortstellung 2, 7. 3, 14. 4, 13. 5, 8. 7, 2. 9, 1. 7 und sonstige Freiheiten: 1, 14. 2, 1. 5. 7. 13. 3, 12. 13. 4, 6 (*πόλεσιν*: Tagen) 5, 2. 6. 7. 17 (der Tod geht st.: „ich (Gott) gehe, wie es scheint, aus dogmatischen Rücksichten), 5, 19. 6, 8. 9 (wo er 1000 st. 10 hat). 12. 7, 4 (*τὴν δίκην*: mit lauter Stimme!) 7, 16. 8, 3.

[1]) Beachtenswert ist, dass er 8, 6 die urspr. La. G's aufbewahrt hat.

[2]) Cornill, Ez. S. 39. 67 ff. — 4, 5 geht er mit einfachem *κύριος* gegen A.

[3]) Dazu kommt, dass die ältere Übersetzung, deren Manuscripte in London liegen und nicht verschickt werden, zum Teil diese Minus nicht haben, wie aus den gelegentlichen Citationen in Dillmann's Lexicon hervorgeht. Diese Fälle sind im Commentar angemerkt.

4. 7. 9. 13 (vgl. Targ). Bei seltenen griech. Worten versagen seine Kenntnisse, er erschliesst die Bedeutung dann aus dem Zusammenhange: 3, 4 *δρυμοῦ* Höhle 3, 5 *ἰξευτοῦ* (ein Vogel), welcher sich nicht verstrickt hat, 4, 9: *πύρωσις*: Fieber, *ἴκτηρος* Pest. 5, 9 leitet er *διαιρῶν* von *αἴρω* ab: der erhebt. 5, 16: *κληθήσεται* von *κλαίω*! — 5, 26 deutet er *Ῥαιφάν* durch Amon, 6, 4 *γαλαθηνά*: fette. 6, 6 *οἶνον διυλισμένον* Wein des Betruges nach 2, 8, doch s. z. St.; 7, 1 *ἐπιγονή* bringt er mit *ἐπιγίγνεσθαι* zusammen 7, 9 *τελεταί*: die Vollkommenen 7, 14 *κνίζων*: ein Sammler 8, 3 *φατνώματα* lässt er ganz fort, 9, 13 rät er nach dem Parallelismus. Den Äthiopen erkennt man an seiner Übersetzung: wilder Ölbaum für *δρῦς* 2, 9 s. Dillm. lex. c. 790. — 4, 13. 5,5 wagt er Wortspiele.

Die Bedeutung der Syrohexaplaris für LXX selbst ist vielfach überschätzt worden. Wenigstens im Amos gehen die guten Lesarten, die sie bietet, nicht über das hinaus, was wir auch aus directen Handschriften kennen. Ihr Text zeigt nahe Verwandtschaft mit H[1]) und wird von Cornill zur Recension des Eusebius und Pamphilus gerechnet. Doch geht sie auch zuweilen mit F[1]: 1, 3: *αὐτήν* st. *αὐτόν* 2, 9: ܘܐܘܒܫܬ *καὶ ἐξῆρα* 5, 22: ܕܦܘܪܩܢܐ *σωτηρίου*. Im übrigen finden wir bei ihm das aus dem Marchalianus bekannte wieder 1, 11: ܡܪܒܥܬܐ *μήτραν* 3, 7 + ܕܝܠܗ *αὐτοῦ* 5, 13 ܒܝܫܐ *πονηρός*, 6, 14 fehlt mit Recht: *λέγει κύριος ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων*; auch einige dort am Rande verzeichnete Varianten hat er aufgenommen: 3, 12: ܢܫܬܠܘܢ ܒܢܗܪܐ ܡܫܡܫܢܐ (nach Voll. lucianisch), auch 3, 15 ܘܐܫܚܩܘܢ scheint auf H^mg *καὶ συντρίψω* zu gehen. 4, 7: ܚܨܕܐ *θερισμοῦ* 5, 8: ܕܛܠܠܐ ܕܡܘܬܐ *σκιὰν θανάτου* 7, 7: ܕܩܐܡ ܓܒܪܐ *ἀνὴρ ἑστηκώς*. 8, 6: ܙܒܢ̈ܬܐ *πράσεως* 9, 13 ܕܕܪܐ *ἀλοητός*. Ungenau sind seine Übersetzungen: *φρίκην* = ܙܘܥܐ, unrichtig: ܚܪܒܬܐ = *εἰς νῖκος*. Dass er 2, 4:

1) s. Cornill, Ez. S. 81 ff.

ܢܩܦܘ (ἐξηκολούθησαν): ἐγ- oder ἐπικολλᾶν gelesen haben sollte (Vollers), ist nicht nötig anzunehmen: s. Pesch. Luc. 1, 3 Marc. 8, 1 Matth. 10, 28 u. ö. Dagegen liefert er als echte ursprüngliche Lesarten 2, 9: ܐܘܒܫܬ ἐξῆρα; 3, 15 blosses: ܘܐܚܒܘܫ καὶ πατάξω (oder συντρίψω s. oben) ohne συγχεῶ. 6, 5: ܢܩܫܝܢ ܒܟܢܪܐ : ἐπικροτοῦντες. 6, 10: ܢܠܚܘܢ παραβιῶνται.

3. Aquila, Symmachus, Theodotion.

Wir schliessen hier gleich die übrigen griechischen Übersetzer an. Die treffliche Charakteristik, die Field im 1. Bande von den einzelnen giebt, trifft auch für unser Buch vollkommen zu. Aquila ist der interpres, qui studiosius verbum interpretatur ad verbum. Er zeigt genauere Kenntnisse des Hebräischen, wie G. Seinen Eifer um Wörtlichkeit bethätigt er in den vielen Etymologieversuchen 1, 2. 11; 2, 8 διεφθαρμένης = חבלים 4, 6 נקיון πληγή 4, 12: עקב ὕστερον 4, 13 עיפה χῦμα 5, 9 המבליג ὁ μειδιῶν 5, 26 סכות συσκιασμός 6, 3 המנדים ἀποκεχωρισμένοι 6, 5 פרטים scrutantes, 7, 1 לקש ὄψιμος 7, 7: אנך γανῶντα 7, 10 בולס ἐρευνῶν 8, 3 שירות στρόφιγγες 9, 6 אגדה δέσμη [1]). Deswegen ist er gerade für die Textkritik ungemein wichtig, weil man, wie bei Sh [2]) für G, aus ihm seinen hebr. Text ziemlich sicher reconstruiren kann. Doch hat auch er Abweichungen wie 1, 9 αὐτήν für das Suffix ־נוּ, das sicher ursprünglich ist, ungenau ist: „wild s., wüten" für שׁאג 3, 4; 6, 1 κατασπαταλῶντες für שׁאננים, unklar ist auch 8, 8: σκεπασθήσεται für עלתה und 9, 1 οἰκοδόμημα für כפתור 1, 5 folgt er der jüdischen Tradition, die in קיר Cyrene erkennt. Dagegen muss 9, 7 כפתור nach seiner Umschreibung χαβαθώρ leicht beschädigt gewesen sein.

---

[1]) Undeutlich ist τρίξήσω = מעיק. Auf arab. صَقَّ wird man ihn nicht reflectiren lassen dürfen.

[2]) Auch im folgenden = Syrohexaplaris.

1, 12 fasst er תימן als Appellativum, dagegen 1, 15 מלכם als Eigennamen vgl. 5, 26. 4, 2 בצנות ist missverstanden. 1, 6 findet sich bei ihm eine Doppelübersetzung s. Field I S. XXIV ff. Ein Beispiel für die bei ihm beliebten Composita liegt vor in *ἀνεμοφθορία* 4, 9 = שדפון. Wie in der Wortbedeutung, so schliesst er auch in der Wortfolge sich eng an den Text an.

Die Übersetzungsart des Symmachus ist von Field cap. III, IV treffend charakterisirt. Er muss, da er viele auffallende Übereinstimmungen mit Aquila zeigt, diesen stark benutzt haben; vgl. 1, 9. 12. 15. 3, 4. 4, 9 (!) 5, 9. 6, 3. 7, 1 (!) 8, 8 (!). 9, 6 (!). — Als freier Übersetzer zeigt er sich 4, 1 *βόες εὔτροφοι* 4, 3 *ἑκάστη* 5, 8 *ἄστρα* 5, 12: *βαρύνοντες* 8, 9 *δέδυκεν*. Ungenaues und Unverstandenes findet sich 3, 9. 4, 2. 5, 24. 6, 3. 5. 7. 12. 7, 14. 9, 1. Eine andere Aussprache hatte er 5, 10. — 9, 6 folgt er dem Qerê, 9, 7 der Tradition, die קיר Cyrene deutete. Wegen der überlieferten, rätselhaften Worte 7, 10 s. z. St.

Von dem dritten der Übersetzer, Theodotion gilt dasselbe, wie von Sym. in seinem Verhältnis zu Aq. vgl. 1, 12. 4, 9. 12. 7, 1. 9, 6, 7. Seine von Field c. IV § III gezeichnete Art des Übersetzens findet sich auch hier: Beibehaltung der Namen 1, 1. 6, 14. 9, 7. Er schliesst sich oft an G (4, 2. 7, 14) oder Aq. (s. o.) oder Sym. (5, 10. 8, 1) an; nicht immer glücklich geht er seine eigenen Wege z. B. 2, 8. 3, 12. 5, 8. 26. 7, 7. 8, 3. 9, 7. Für לביתאל 5, 6 hat er *τῷ οἴκῳ Βαιθήλ*.

4. Targum[1]).

Seine Übersetzung liefert uns fast genau unsere uns vorliegende Textgestalt. Benutzt wurde der von Lagarde herausgegebene Text des cod. Reuchlinianus unter Vergleichung des in der Londoner Polyglotte niedergelegten.

---

[1]) Über die Methode des Übersetzers s. Cornill Ez. S. 121 ff.

Hier finden sich Differenzen zwischen beiden an folgenden Stellen 2, 1. 3, 1. 13. 4, 1. 3. 5. 10. 12. 13; 5, 2. 5. 6. 15. 26. 6, 1. 3. 8. 7, 2. 9. 14. 8, 11. 9, 2, 8. An den Stellen 5, 6. 6, 3. 7, 2. 14 scheint der Lagardesche Text den Vorzug zu verdienen, 5, 2 wieder dagegen im Unrecht zu sein (s. den Comm.). 3, 13 ist bei Lag. die Randlesart des Reuchlinianus einzusetzen, die mit Polyglotte stimmt. Bei den übrigen Differenzen ist es schwer, die eine oder die andere Übersetzung als ursprünglich zu bezeichnen, für die Textkritik hat keine von ihnen Bedeutung. 3, 11 liegt wahrscheinlich in חקיפא eine alte Textverderbnis vor. — Während er im Anfang sich ziemlich wörtlich an den hebr. Text anschliesst, paraphrasirt er gegen Ende hin immer wilder, so dass man aus seiner Fülle kaum das Ursprüngliche erkennen kann. Dabei pflegt er Concretes für Abstractes, Wirkliches für Bildliches — und ihm ist sehr vieles Bild — zu setzen, z. B. 3, 10. 5, 9. Anthropomorphismen Gottes werden bekanntlich [1]) scheu, wie von keinem Übersetzer, gemieden. Nicht Jahve thut etwas, sondern seine מימרא 4, 11. 5, 14. 15. 6, 8. 9, 2. 3. 4, andere Umschreibungen finden sich: 4, 2. 5, 6. 15. 17. 18. 8, 14. 9, 8. — Das Plus der Paraphrasen hier im einzelnen aufzuführen, wäre für unseren Zweck ohne Erfolg. Bemerkt sei nur, dass auch er 1, 5 die Traditionsdeutung Kyrene hat, dass er 2, 16 ערום gut: „ohne Waffen" deutet, dass man seiner Zeit entsprechend 5, 10 nicht im שער, sondern im Gerichtshause, v. 12. 15 im Versammlungshause Gericht hält. Mit c. 6 beginnt die breite Paraphrase, doch vgl. schon 4, 12, im folgenden 6, 1. 10. 11. 7, 9. 1. 8, 8. 13. 9, 1 (!). 3. 6. 7. 12. 9, 2. An anderen Stellen (7, 2. 4. 5. 14. 15. 8, 2. 3. 4. 5. 7. 11. 12. 9, 2) sind die Worte des Hebräers übersetzt, aber breit ausgemalt. Einen anderen Text in seiner Vorlage können wir constatiren 3, 5. 12. 4, 1. 3. 5. 13. 5, 11 (teilweise beschädigt) 5, 22. 26 (andere

---

[1]) Bez. der Psalmen s. Baethgen a. a. O. S. 457 f.

Wortstellung) 6, 3. 6, 6. 10 (andere Punctation, wie 8, 3. 5) 7, 1. 9, 13. — Seine Übersetzung ist meist genau und sucht jedem Worte gerecht zu werden[1]). 2, 6. 8, 6 hat er an נעלים unglücklich, ebenso 4, 6 an נקיון, 9, 6 an אגדה vgl. 5, 16 קראו „sie begegnen" herumgedeutet. — 6, 11 scheint בקיעים nicht erkannt worden zu sein. 9, 1 כפתור = Leuchte könnte auf Reflexion beruhen (s. z. St.).

5. Peschita.

Während das Targum direct aus dem Hebräischen ohne Benutzung einer anderen Version übersetzt ist, müssen wir bei dem Syrer auf Schritt und Tritt seine Abweichungen auf ihren etwaigen Ursprung in G oder Targ. untersuchen[2]). Die Thatsache selbst ist, obgleich noch nicht allgemein zugestanden[3]), im Amos unwiderleglich vorhanden. An folgenden Stellen stimmen Pesch. mit G überein 1, 5: בריח plur. 1, 3 ֵנוּ: von ihnen, V. 6, 11 nicht aber V. 13. 1, 5 און: On 1, 7 הומת: plur. 1, 5 הוא: Priester 2, 1 שָׂרְפוֹ plur. 2, 4 כזביהם: Eitelkeiten. 2, 7 haben beide ein in MT fehlendes Wort ἐκονδύλιζον: ܘܡܟܦܚܝܢ 2, 9: ארזים und אלנים: sing. 4, 2 בצנות: ἐν ὅπλοις: ܒܙܝܢܐ ib. סירות: λέβητας: ܩܘ̈ܩܐ 4, 6 נקיון: Stumpfheit. 4, 8 ונעו: und sie werden sich versammeln vgl. 8, 12. 4, 11 כמהפכת wird von beiden in einem Satz ausgedrückt; 4, 12 לקראת: anzurufen 5, 5: לאון wird durch einen Satz umschrieben 5, 11 בר: auserwählt. 5, 25 מנחה: plur. 6, 1 שאננים verachten. 6, 5 נֶבֶל: plur. 6, 6 במזרקי יין: geläuterten Wein. 6, 10 s. z. St. 7, 1 יוצר גבי: Erzeugung von

---

[1]) s. Cornill, Ez. S. 121.

[2]) Dazu kommt, dass die Pesch. überhaupt einer systematischen Correctur unterworfen gewesen ist. Lag. Symm. I, 86. Das müsste freilich schon vor Aphraates (ca. 350) geschehen sein (Buhl § 70).

[3]) Vgl. darüber Baethgen J. Pr. Th. 1882. S. 435 ff. Auch Sebök S. 7, Ryssel S. 172 nehmen spätere Verbesserung nach den LXX an.

Heuschrecken 7, 7 אנךְ: adamas 7. 8 + ad me 7, 9 במות ישהק: Altäre des Lachens 8, 5 בר thesaurus 8, 5 עוה: machen. 8, 8. 9, 5 כְּלָה Ende. 8, 11 דברי: sing. 9, 3 קרקע: plur. 9, 3. 4 משם: ibi 9, 6: אגדה: Verheissung 9, 6: + צבאות 9, 7 כפתור: Kappadocien 9, 13: עסים: Süssigkeit 9, 14 עשו pflanzen. Die Varianten hierunter, die nur Sing- und Plur., den Wechsel der Personen, Etymologieversuche u. ä. betreffen, beweisen natürlich wenig; zwingend scheinen mir aber 1, 15. 2, 4. 7. 4, 8, vor allem 6, 6 ferner 7, 1. 9, 13 zu sein. Von hier aus wird dann auch bei jenen anderen Stellen, die Benutzung der LXX sehr wahrscheinlich. Ausgeschlossen erscheint es mir, den Grund dieser Übereinstimmung (auch mit Targ.) in der palästinensischen Synagoge zu suchen, wie Sebök S. 7, denn sie betrifft doch zu oft einfache Fehler in Text oder Übersetzung, die gewiss nicht allgemein synagogale Tradition gewesen sind. Aus 6, 10 ergiebt sich aber auch, dass die Gleichgestaltung schon bei der ersten Übersetzung wird vorgenommen worden sein, nicht erst nachträglich eingetreten ist. Denn man erwartet, dass der Bearbeiter deutlich G herübergenommen hätte, während nur der Sinn des Griechen aufgenommen, und nun mit der Variation, die der vom Übersetzer beabsichtigte Text erforderte, in diesen eingearbeitet wurde. So handelt aber kein Redactor, das kann nur das Werk des ursprünglichen Vertenten gewesen sein, vgl. Baethgen a. a. O. 445 f. Aber auch mit Targ.[1]) zeigen sich Übereinstimmungen, die eine Benutzung des Chaldäers von seiten des Syrers anzunehmen fordern. Vgl. 1, 2: נאות: Wohnungen 1, 6 חומת: muri (auch G). 4, 2 דוגה: ܨܝ̈ܕܢ, צײדין. 4, 3: ההרמונה: Armenien 5, 6 יצלח: ܢܕܠܩ; ידלק. Auch diese Stellen beweisen unseren Satz noch nicht sicher, wohl aber 5, 9 u. 10, wo Pesch. offenbar Targ. eingesehen hat (s. z. St.), und zwar wieder-

[1]) Vgl. Cornill 155. Ryssel 172. — Beim Targ. der Hagiographen ist es zum Teil umgekehrt. Lag. zu Prov. 25, 20.

um gleich bei der Übersetzungsarbeit selber, wie der Umstand zeigt, dass er V. 7 das שבקו zwar herübernimmt, ihm aber in seinem eigenen Redefluss eine ganz andere Stelle anweist, ja seinen Sinn ändert.

Das ist das eine Moment, das die textkritische Bedeutung des Syrers vermindert, das andere ist seine grosse Freiheit[1]) gegenüber der Vorlage, die zum Teil an Targ. erinnert. Die Copula setzt er zu (4, 1. 4. 5, 2. 21. 6, 5. 8, 2) oder lässt sie fort (1, 4. 10. 12. 4, 4. 5. 27. 7, 16) sogar והיה 6, 9. 7, 2 nach Belieben, einzelne Worte erweitert er zur Verdeutlichung 1, 1. 2 (8, 8. 9, 5). 4, 1. 4, 9. 8, 2. 10. 9, 5. 11, setzt sehr willkürlich Plur. für Singul. und umgekehrt: 1, 3. 5. 6. 11. 13. 3, 14. 5, 14. 8, 2. 5. Seltenere, ihm unbekannte Worte weiss er behend durch ein in den Zusammenhang ungefähr passendes zu ersetzen: 2, 8 ענושים: alt 4, 5 וקטר: aufsteigen lassen 5, 10: תמים: Zurechtweisungen 6, 3: מנדים: erwartend 6, 4 סרחים: begehrliche, dagegen V. 7: Mächtige, Fürsten. 6, 11 sind רסיסים und בקיעים rein erraten; 6, 13 קרנים: ܩܪ̈ܝܬܐ mag auf einem Schreibfehler beruhen: ܩܪ̈ܢܬܐ. 7, 16 הטיף: lehren: 8, 3 חם ist nirgends verstanden s. z. St. 8, 12 nimmt er für נעו die 4, 8 aus G entnommene falsche Übersetzung auch hierher: ܢܬܟܢܫܘܢ. 9, 1 כפתור: Apfel. 9, 13 תתמוגגנה: ܢܬܦ̈ܫܟܢ. Oder er behält das hebr. Wort bei, auch wenn es im syrischen eine andere Bedeutung hat: 1, 5. 2, 8. 13; zuweilen etymologisirt er unglücklich 3, 10. 4, 6. 10. 12. 5, 24 oder umschreibt: 6, 2. 6. 10. 8, 10. 14. — Fragesätze macht er 5, 20. 9, 7 zu affirmativen, giebt dicht bei einander stehende gleiche hebr. Worte durch zwei verschiedene syrische 4, 7. 9, 1 oder zwei verschiedene hebr. durch ein und dasselbe syrische 3, 4. 9, 6; 7, 2. 5 fasst er נא als Suff. der 1. Pers. plur. auf. — 2, 10. 4, 9. 9, 11 hat er ein Plus von mehreren Worten, das Reminiscenz an ver-

[1]) Cornill, Ezechiel S. 148 ff.

wandte Stellen ist; durch Überspringen des Auges entstand 3, 5 ein Minus. — Auch Umstellungen der Worte in den Sätzen hat er vorgenommen 4, 13. 5, 16. 25. 26. 7, 12, ihm überflüssig scheinende Worte fortgelassen 6, 10. 7, 3. 10. 14. 8, 14. 7, 6 (?). — Was nach Abzug all solcher Freiheiten als wirklich anderer Text seiner Vorlage constatirt werden kann, ist etwa folgendes: 1, 11 ויטור st. ויטרף 1, 14 בחוצת st. בחומת 3, 11 יסבב st. וסביב. 3, 12. 4, 13. 5, 9 scheint einiges anders gewesen zu sein. 4, 5 שלמו st. השמיעו ib. < אדני. 4, 10 < ו vor באפכם 4, 13 שבחו 5, 12 st. שחו 5, 14: לקחו st. לקחי. 5, 14 < אלהי 5, 17 < אדני. 5, 22 scheint er שלם zweimal gelesen zu haben. 6, 1 בני ישראל st.: בית יש". 6, 4 מר[א]ים st. כרים 6, 11 יוצא st.: מצוה. 7, 1 יצר st. יוצר. 8, 1 קץ st. קיץ 8, 11. 9 < אדני 8, 12 ועד st. עד. Dazu kommen noch einige Varianten, die nur die Vocalisation betreffen 2, 1: שָׂרְפוּ 6, 3: שָׁבֶת 9, 1 בְּצֻעַם. Was Sebök mehr aufzählt, erklärt sich anders; richtig aber ist sein Urteil S. 9, dass die Abweichungen der Pesch. selten Vorzug vor MT verdienen. Verbessert ist nach Pesch 1, 11 ויטור st. ויטרף. — Innersyrische Verderbnisse sind 5, 10: ܡܫܡܠܝܘܬܐ st.: ܡܫܝܢܘܬܐ; vielleicht 8, 3: ܢܐܠܠ st.: ܢܨܠܠ, 5, 9 ist nicht: ܡܢܟܠܝ, sondern ܡܢܟܠܝ zu lesen. Möglicherweise steckt auch im ܚܝܒܬܐ 9, 8 ein Textfehler.

6. Vulgata[1]).

Mit der Übersetzung des Hieronymus steht es ähnlich, wie mit der Peschita, auch hier finden sich sehr viele Entlehnungen aus den frühern Übersetzern der Griechen, die vor ihrer textkritischen Benutzung auszuscheiden sind. Besonders gern schliesst er sich an Aq. an: 2, 13. 3, 12. 4. 3. 12. 5, 2. 26. 7, 1. 7, auch Sym. ist benutzt: 4, 1.

---

[1]) Vgl. Nowack, Die Bedeutung des Hieronymus für die alttest. Textkritik. 1875.

6, 7. 8, 1 und G 4, 2. 6. 7, 14. Anschluss an Theod. habe ich nirgends bemerkt[1]), vgl. Baethgen a. a. O. 454. Den Grundsatz seiner Übersetzungsmethode, den er selbst mehrfach ausgesprochen hat[2]), finden wir durchaus befolgt. Er schliesst sich eng, aber nicht ängstlich an den Text an, fügt Partikeln und dgl. zu, wo es Sinn und Zusammenhang zu fordern scheinen 1, 14. 4, 4. 5. 8. 5, 2. 21: + et. 4, 20 usque ad 2, 4 ו = enim 4, 6 = unde 7, 24 obsecro 7, 4 + simul 1, 6 + eam 9, 9 + triticum 6, 12 + queunt, verändert Plur. in den Singul. und umgekehrt 3, 10 rapinas 4, 6 panum 5, 22 vota 6, 13 in petris 5, 33 cantica 6, 4 agnum 9, 13 uva, und zeigt sonstige Freiheiten in seiner Übersetzung: 2, 6 vendiderit 3, 1 < הזה 3, 9: Azoti, ib.: insanias 3, 11: tribulabitur 3, 12 plaga 4, 1 vaccae pingues 4, 4 praevaricationem 5, 3 in domo 5, 8: mutantem 5, 12 deprimentes 6, 13 opulenti 6, 7: factio 6, 10: et non 7, 9. 16 idolum 8, 1 uncinus 8, 3: cardines 8, 5 merces 9, 1: cardo 2, 7: filius 5, 16 in cunctis, quae foris sunt 5, 21: capiam odorem 5, 12 amantissimas 6, 8: cum habitatoribus suis 6, 1: pompatice 6, 5 putaverunt se habere 7, 15: cum sequerer 8, 3: et ejicietur 9, 3 scrutans auferam. Unrichtig ist seine Übersetzung 1, 2 speciosa 3, 5: anceps 4, 13 faciens matutinam nebulam 5, 24 et revelabitur 2, 7. 8, 4 conteritis 9, 6: fasciculum, abgesehen von den Stellen, wo er das Falsche einer anderen Übersetzung herübernimmt. 1, 9. 9, 7 folgt er mit Cyrene = קיר der jüdischen Tradition; 2, 2 hat er בתרועה übersehen, 1, 5 און und עון für Appellativa gehalten. 4, 6 stuporem, 9, 6 fasciculum gewinnt er durch Etymologie. Dasselbe hebr. Wort giebt er 5, 9. 9, 5 durch 2 lateinische, 2 hebr., 9, 11 durch ein lateinisches wieder, auch liebt er es, ein Wort durch zwei zu umschreiben: 3, 9. 4, 5. 8. 5, 11. 6, 5. In der Übertragung der Tempora ist er ziem-

[1]) Vielleicht 4, 2. s. Commentar.

[2]) s. De Wette-Schrader, Einl. § 81.

lich genau, doch hat er auch, wo es der Sinn erfordert, 4, 12 futur. exact. für hebr. imperf; 5, 1—2 hat er anders als die Massora abgeteilt [1]).

Nach Abrechnung aller dieser Fälle bleiben als wirklich andere Lesarten seiner Vorlage zurück: 1, 11 ויטר st. ויטרף. 3, 11 יסובב statt: וסביב 3, 13. 8, 11 < אדני 3, 14 פקדתי ועל st.: ופקדתי על 4, 9 באפכם st. ובאפכם 5, 9 יביא st. יבוא 5, 16: ואל מספד יודעי st. ומספד אל יודעי 7, 7: הראני + dominus 9, 1 נסו ולא st. נס ולא. In anderer Vokalisation erscheint 1, 11 לְעַד (?) st. לָעַד 1, 15 מִלְכֹּם st. מַלְכָּם.

Commentar.

Da der Raum es verbietet hier einen ausführlichen Commentar vorzulegen, so sei nur auf wichtige Punkte hingewiesen.

Capitel 1.

V. 1. Das seltene בנקדים [2]) ist von G, der es durch Ἀκκαρειμ [3]) wiedergiebt, nicht verstanden worden; ebenso ist es 2. Kön. 3, 4 unübersetzt geblieben: νωκηδ A: νωκηθ. Unser Übersetzer wird in seinem Original, das ihm in aramäisch-ägyptischer Schrift vorlag [4]), ein א [5]) statt des נ

[1]) Das Urteil Jakob's (ZAW. 1896. 157) über Hieronymus ist ungerechtfertigt. Zu seiner Anpreisung von Talmud und Midrasch als den Quellen der Textkritik vgl. Strack, Prolegom. S. 97. Buxtorf anticritica 808 (citirt bei Strack).

[2]) Ein altsemitisches Wort, zu welchem vgl. Schrader, Keilinschriftl. Bibliothek (KB) III, 1 S. 4.

[3]) Drusius, Grotius, Vollers, Rahmer (Monatsschr. f. Geschichte u. Wissenschaft d. Judentums 1898, I) halten ἐν Νακκαρειμ für ursprüngliche Lesart. Vgl. dazu 2. Kön. 17, 31 A: την Αβααζερ, Variante: Ναβααζερ. — Mit Καριαθιαριμ F[1] suchte man sich den unbekannten Namen mundgerecht zu machen. Aeth.: Akkārîm, Arab.: ebenso, Kopt.: Jakkarim.

[4]) Vgl. zu dieser Frage aus neuerer Zeit: König, Einl. 105 Anm. Riehm Wb[2] 1442. Böttcher, Ausführliches Lehrbuch § 71. Buhl § 76. Vollers S. 229 ff.

[5]) Nach Faber, Vater ein ע, was aber graphisch weniger nahe liegt.

und ein ר statt des ד gelesen haben[1]). Oder fand er in seinem Exemplar eine (unrichtige) Randglosse אִכָּרִים, die das נקדים nach 5, 16 deuten sollte? in *Ακκαρων* V. 8 hatte er einen gleichklingenden Namen.

Für ישראל finden wir bei G: *Ιερουσαλημ*[2]). Nun hat cod. 26 in V. 2 *Ισραηλ* für *Ιερουσαλημ*, ebenso cod. 62. 147 in cap. 2, 5. Umgekehrt hat cod. 310 in cap. 5, 2 *Ιερουσαλημ* für *Ισραηλ*, vgl. 5, 15. Infolge dieser häufigen Schwankungen erklärten Drusius, Vater, Faber, Voll. die Abweichung hier für falsche Auflösung der Abkürzung ־יְרֻשָׁל. Das würde aber noch die Umstellung von ר und ש voraussetzen. Eher möchte man an eine falsche Auflösung von *ισλ*[3]) denken. Für diese Erklärung tritt auch Grabe, de vitiis 69 Anm. ein.

V. 3. G hat *ουκ αποστραφησομαι αυτόν*[4]); man könnte meinen, er habe den Acc. genau dem hebräischen nachgebildet, wie Jer. 15, 6 bei נטש *συ απεστραφης με*, aber diese Construction findet sich auch im klassischen Griechisch[5]). Symm. (nach cod. 86) giebt das hebräische אשיבנו sehr frei und wie Aeth. ohne Suffix wieder: *οὐ προσδέξομαι*,

---

[1]) Vgl. Hieronymus dazu und V. 4 *Αδερ* = הדד, V. 5 *Χαρραν* = עדן. Cod. Kenn 72 (89) Rossi 305 lasen בנקרים. ־ד und ר werden sehr oft verwechselt, meist zu Ungunsten des ד, siehe Giesebrecht, Jeremia p. XIX.

[2]) Aeth. nach dem hebräischen: Israel.

[3]) So im cod. Kryptoferratensis *ισλ* oder *ιηλ*, beim Kopten *ισλ*.

[4]) Voll. will nach F[1] S[2] *αυτήν* (Kopt.) für ursprünglich halten. Dass V. 9 *αὐτον* als zu Theod. gehörig bezeichnet werde, ist nicht richtig; Field giebt nichts an, Swete im Apparat als Randbemerkung des H : *Θ — την Α Σ — τον*. Das stete *τα θεμελια αυτης* zeigt, dass man ein *αυτον* in *αυτην* zu ändern sich veranlasst sah, nicht aber umgekehrt. — Aeth. hat das Wort immer ohne Suffix.

[5]) Lagarde (Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien S. 64) bemerkt: *αποστρεφεται* mit Acc. wird von dem gesagt, der sich aus Ekel abwendet. Eurip, Iphig. taur. 801: *μη μ' αποστρέφου*. Vgl. auch das Scholion des S[2] bei Field: non avertam faciem meam ab ea; ferner Theodoret, ebenfalls bei Field.

Pesch. und Targ. drücken Pluralsuffixe aus. — Für das ἐπριζον bei G, das sich in der LXX nur hier findet, eine Vorlage שורים (Voll.) anzunehmen, ist unnötig; πριοσι σιδηροις scheint eine zweite Übersetzung von חרצות in der Lesung חרות oder ein Etymologieversuch aus aram. חרצא Hüfte zu sein.

V. 4. Für הדד findet sich nicht nur hier, sondern auch 1. Kön. 21, 16 (hebr. 20, 16) und öfter bei LXX Ἀδερ; auch bei dem Historiker Justin 36, 2 findet sich der Name Adores, den man mit unserem Ben-Hadad identificirt[1]). Ebenso lesen Cod. Kenn 29. Rossi 689 und 2 Ausgaben הדר, während domus Ader beim Kopten (ente pēi enader) wohl Schreibfehler für filius A. (ente pschēri enader) ist.

V. 5. Der Singular בריח ist kräftiger und schöner als der Pluralis bei G. Pesch. — Die Aussprache ἐξολοθρεύω ist alexandrinisch[2]) und gewiss in semitischem Munde durch Vocalassimilation entstanden, ähnlich wie in Μολοχ und Τοχος[3]).

G. (ihm nach Pesch.) und Theod. transcribiren און durch Ων[4]). Wenngleich die LXX sonst (vgl. auch Ex. 1, 11) den Namen der altägyptischen Stadt des Sonnencultus On durch Ἡλιουπολις wiedergeben und Hitzig und Wolf[5]) den Griechen hier an das syrische Heliopolis denken lassen, so scheint es doch näherliegend, wenn man ihn nicht wie Nowack ohne Reflexion einfach die hebräischen Consonanten wiedergeben lässt, dass G. die ägyptische Stadt im Auge hat (vgl. Riehm, Wb 1129). Wenn wir in

---

[1]) Merx in Schenkel, Bibellexikon I, 392.

[2]) Cozza I, XXVIII. Nestle bei Tischendorf, Septuaginta[7] II Anhang S. 4—5: Über den Wechsel der Formen mit ε und ο.

[3]) Wilke-Grimm, Clavis Ni Ti sub verbo. — Frankel, Vorstudien S. 131 Anm. A. Vgl. auch סְעָרָה 2. Kön. 2, 1. 11.

[4]) Vgl. ebenso Σαρμωθ = חצרמות Gen. 10, 26 und Ἀζμωθ = עזמות, nach Frankel, Vorstudien 120.

[5]) Riehm, Handwörterbuch 159.

dem folgenden χαρραν eine Anspielung auf den Mondcultus und dessen angedrohte Vernichtung annehmen dürfen, so wäre dasselbe bezüglich des Sonnencultus auch hier möglich. Wie in Jes. 19, 18, das (vgl. Dillmann) später Einschub ist, die Sonnenstadt erwähnt ist und mit ihrer Erwähnung eine Sanctionirung des jüdischen Heiligtums in Leontopolis beabsichtigt zu sein scheint[1], wie weiter die LXX[2] dort dieses Ziel noch energischer verfolgt hat, so kann auch unser G., den wir vielleicht als Priester oder mindestens als den Cultussachen nahestehenden Mann (vgl. oben) zu denken haben, dasselbe hier im negativen Sinne beabsichtigt und Vernichtung des Sonnendienstes und der Sonnendiener proclamirt haben.

Wellhausen vermutet, dass in און irgend ein Gottesname stecke, und die ed. Complutensis hat ἐκ πεδίου εἰδώλου, aber ohne sonstige handschriftliche Bestätigung, auch Vulg. übersetzt (vgl. 7, 9) de campo idoli; zu beachten ist, dass das nachher genannte בית עדן heute bait dschinn: Dämonenhaus heisst (Riehm Wb. 214).

Für מבית עדן hat G.: ἐξ ανδρων Χαρραν. — ανδρες ist Umschreibung von בית, es ist unnötig, בני als Vorlage zu postuliren oder zu emendiren (Drusius). Über den Wechsel von בית und בני, ανδρες, υιοι, οικος s. Voll. zu Hos. 1, 7. Faber zu unserer Stelle. MT wird auch durch das keilinschriftliche Bit-Adini (KAT 327) empfohlen. Es ist zu beachten, dass KB I, 103 ff., wo von der Eroberung von Bit-Adini berichtet wird, der Stadtherr Ahuni apal Adini (A. Sohn von Ad.) genannt wird, so dass es scheint, als könnte בני עדן auch Einwohner von בית עדן bedeuten. Ebenso reden die Keilinschriften, wo das A. T. בני עמון erwähnt von bit-Ammân, z. B. KB II, 149. — In G's Χαρραν ist wieder ד und ר verwechselt, Χ war

[1]) Vgl. dazu Hitzig, Daniel, p. XI f. und Geiger, Urschrift S. 77—80.

[2]) Vgl. dazu Jos. ant. XIII, 3, 1.



vielleicht Schreibfehler[1]). Der griechische Codex 91 und die georgische Übersetzung haben *Ασσυριας*, die armenische *Ασσυριων* für ארם. *Επικλητος* für קירה scheint darauf zu beruhen, dass G. קריא las oder hörte. Zur Umstellung des י vgl. 8, 3. Die äthiop. Übersetzung ist nach dem hebr. verbessert: Man wird die Syrer verbannen nach Kêrâh; das letzte Wort ist offenbar Nachbildung des hebr. Textwortes.

V. 6. Während Theodoret das *Σαλωμων* des G. zu erklären sucht, hält es Drus. für Leistung eines Abschreibers, der ein transscribirtes *σαλημα* vorgefunden habe, wie noch Pesch. und Targ. das hebr. Wort beibehalten.

V. 7. Im Septuagintacodex 310 fehlen die Verse 7—9, sie sind wegen des gleichen Anfangs von 7 und 10 ausgefallen. Der masoretische Singular חומת ist trotz G., Pesch., Targ. neben בריח, יושב, תומך V. 5 beizubehalten.

V. 8. Die Form *Αζωτος* für אשדוד ist die gewöhnliche. Jos. 11, 22 findet sich *Ασελδω* (*A* : *αδωδ*), 15, 46 *Ασηδωθ* (*A* : *ασδωμ*), 13, 3 *Αζωτιον*. Lagarde, Symmicta I, 121 Anm. sagt: Die Bildung *Αζωτος* statt *Ασδωδος* beruht auf einem fehlgehenden Nachdenken, indem die Schriftsprache der Griechen das ihr als dialektisch erscheinende *σδ* in *ζ* änderte. Vgl. auch Frankel, Vorstudien 113. Schrader, KAT[1] 57 stellt assyrisches Kauš und *κοζε* (Jos. arch. XV, 7. 9) zusammen. — Beachtenswert ist, dass שארית in den Propheten sehr oft (35mal) durch *οι καταλοιποι* übersetzt wird, ausserhalb derselben nur 1. Chr. 4, 23. Neh. 7, 72. — In dem Gottesnamen am Schluss scheint G. nur יהוה gelesen zu haben. F[2] (68. 91. 97. 228) hat *κυριος κυριος* verbessert. Die Gleichmässigkeit mit V. 5. 15. 2, 3 (vgl. 15) spricht allerdings für einfaches יהוה, vgl. Fab. Dagegen fanden Targ., Pesch., Vulg. den doppelten Namen bereits vor.

---

[1]) Hieron. im Commentar sagt freilich, die LXX pflegten ע durch X wiederzugeben; vgl. Rahmer, dagegen aber z. B. 2. K. 21 18. Esr. 8, 14. 1. Chr. 2, 18.

V. 9. Das *Ιουδαιαν* bei A 106, Aldina = אדם ist einfach Schreibfehler, cod. 106 bleibt auch V. 11 hartnäckig dabei. Das stimmt wenig mit der Charakteristik überein, die Parsons[1]) von der Handschrift giebt. — Zur verschiedenen Schreibung des Namens *Σαλωμων* vgl. Gebhardt, die Psalmen Salomos.

V. 11. Dass dem *επι γης* bei G. ein von ihm vorgefundenes באדמה[2]) entsprochen hat, geht aus der Beziehungslosigkeit der Worte hervor, die weder als Erläuterung zugefügt sind, noch sich aus einer Reflexion erklären lassen, ferner auch aus dem Fehlen des Artikels, den F^2 zusetzt. Erklärt kann dieses Plus etwa so werden, dass das darüber stehende אדם aus der vorigen Zeile hierher eingedrungen war und mit יי des vorigen Wortes zu באדם verschmolz, von wo der Weg zu באדמה nicht weit war[3]). Die La *μητραν*[4]) bei A F^1 S^h ist offenbar Correctur, Drus., Vat., Fab. dagegen halten es für das ursprüngliche; vgl. die Erklärung des *μητραν* bei Hieron. und Theodoret.

Dass ויטר bei Pesch. Vulg. dem masoretischen ויטרף vorzuziehen ist, hat schon Olshausen zu Ps. 103, 9 (vgl. Wellhausen) ausgesprochen und ist heute allgemein angenommen.

Wie אפו mit *φρικην αυτον* (G.) zu vereinigen ist, ist schwer zu sagen. Ob er ein לְעֵדָאפַ[חר]ו zu lesen glaubte? Überhaupt muss sein Manuscript an dieser Stelle recht undeutlich oder verderbt gewesen sein. — *εις νικος* bei G. führt wohl auf לנצח (שמר), wie hier (wie 8, 7 vgl. Jer. 3, 5) zu lesen sein wird. — Wenn עברה hier, Hos. 5, 10. Hab. 3, 8

---

[1]) Vgl. in unserer Aufzählung der codd.

[2]) אדמה wird im Amos 9 mal mit *γη* übersetzt.

[3]) Ältere Ausleger bei Vater hielten *επι γης* für falsche Auflösung von *αυτης*, wobei schon Vat. bemerkt, dass man nicht wisse, worauf es sich beziehe.

[4]) Danach Kopt. It: vulvam. Aeth.: Mutterschoss. Das mustaudiʿan des Arabers ist nicht, wie Fab. meint, durch tranquillus falsch übersetzt, sondern falsch punktirt, vielmehr: mustaudaʿan: uterus.

durch ὅρμημα übersetzt wird, so spricht das für Identidät des Übersetzers.

V. 12. Θαιμαν[1]) haben B A F[1] F[2] Swete, besser als Θαμαν (Tisch.), G. hat den Namen als den einer Stadt aufgefasst, wie aus τειχεων αυτης = בָּצְרָה hervorgeht, vgl. LXX Jer. 49, 22. 13 (21, 25) dagegen 48, 24. Jes. 34, 6. 63, 1. Dass er an eine von Eus. Hier. erwähnte Ortschaft bei Petra gedacht habe, ist unwahrscheinlich. Sein geographisches Wissen wird ebenso eng, wie sein geographisches Gewissen (s. V. 5) weit gewesen sein[2]). Interessant ist das 'al almašrik des Arabers, mit dem er auf das hebr. zurückzugehen oder unter dem Einfluss einer der anderen Übersetzungen zu stehen scheint (Aq. Sym. Theod.).

V. 13. Dass גְּבוּלוֹ, wie Vulg. las, bei der Vorliebe des Amos für singularische Ausdrucksweise möglich und wahrscheinlich ist, kann nicht geleugnet werden. Allein das kritische Gewicht der Vulg. allein ist hierzu nicht bedeutend genug.

V. 14. Da Pesch. V. 7 und 10 dem MT folgt, so scheint ihr: auf den Strassen, auf ein בחוצת als Vorlage zurückzugehen. Bemerkenswert ist bei ihr auch die Form Rabbat wie B, während A F[1] Kopt. It. Aeth. Rabba lesen.

V. 15. והלך מלכם übersetzt G.: και πορευσονται οἱ βασιλεις und im folg. hat er für הוא ושריו: οι ιερεις αυτων και οι αρχοντες αυτων, las also anscheinend כהניו ושריו, ebenso Pesch. und der älteste Benutzer unserer St. Jer. 49, 3. — Pesch. ist hier offenbar nicht von G. abhängig, da sie sich nur in diesen 2 Worten mit ihm deckt, vgl. Fab. Damit haben wir eine Variante, die durch die ältesten kritischen Zeugen gesichert ist, freilich dann wieder sehr unsicher wird, wenn man mit Fab. (Schleusn.), G. und Pesch.: במריו gelesen haben lässt. Denn schon graphisch stehen הוא und כהניו weit näher als הוא und במריו. — Wichtig

---

[1]) So auch Kopt. Itala.

[2]) Vgl. ähnlich LXX Ri. 12, 7.

ist es aber, dass diese Trias kritischer Zeugen im ersten Teile des Verses auseinandergehen. Jer. (MT): מַלְכָּם, wo alle Versionen (ausser Targ.) den Gottesnamen Milkom lasen, G.: *βασιλεις*, Pesch.: Milkom. Will man מַלְכָּם halten, so können die Priester keine Stelle finden, da ein König keine Priester hat, liest man Milkom[1]), was sollen dann die Fürsten, da ein Gott keine שׂרים hat. Vgl. Sebök. Von diesen Schwierigkeiten ist allerdings MT frei. Dazu kommt, dass die Drohungen gegen die Völker c. 1 und 2 Bestrafung ihrer Bewohner, nicht ihrer Götter in Aussicht nimmt, anders in den jeremianischen Weissagungen, die vor allem gegen Götzendienst gerichtet sind. Befremdlich wäre übrigens eine Drohung, die Götterbilder fortzuschleppen, nicht[2]). Demnach wird man die Variante bei Jer. aus seinem andersartigen Interesse erklären; die Möglichkeit מלכם auch Milkom zu lesen[3]), hat ihn auf diese Stelle geführt, seinen Zweck hat er dann durch Einsetzung von כהניו für הוא noch energischer verfolgt, eine Annahme, die sich noch dadurch empfiehlt, dass Jer. 48, 7 im gleichen Zusammenhang auch כהניו ושריו beieinander stehen, während an unserer Stelle der homogene Schluss der nächsten Drohweissagung 2, 3 zu Gunsten von MT spricht. Auch am Anfang bindet sich Jer. nicht strict an die Worte des Amos. Die Übersetzung G.'s ist dann aus einer Reminiscenz an jene Jeremia-Stelle zu erklären[4]). So auch Rosenm. und Field. Bei Pesch. wird die Sache ähnlich stehen, wofür spricht, dass Am. und Jer. bei ihm wörtlich übereinstimmen. Die Vulg. sieht in מלכם den Gottesnamen, geht aber im übrigen mit MT.

---

[1]) So haben ausser Aq. Sym. hier F[1] *Μελχομ* (s. Pesch.) cod. 22: *μελχυμ*. Slav.: *μελχιμ*.

[2]) Vgl. KB I, 27. 101. 179. KAT 291. 303. 351. 373. 399. Dan. 11, 8 und weitere Belege für die Römer bei Bochart, Hierozoicon I, 358.

[3]) Vgl. Hitzig zu Jer. 49, 3.

[4]) Bei einem Manne mit den Interessen unseres Übersetzers leicht erklärlich; s. zu 1, 5.

Capitel II.

V. 1. Diese Beschuldigung ist neben denen, die den übrigen Völkern vorgehalten werden, sehr auffallend. Denn der Prophet, der 1, 12 Theman und Bozra Gottes Feuer androht, kann nicht hier die Moabiter schelten, dass sie gleichsam dieses Gottesgericht an den Überresten des Edomiterkönigs vollzogen haben. Das musste ihm eher als gerechte Strafe erscheinen. Die übrigen Völker werden auch gestraft wegen ihrer an Juda-Israel begangenen Thaten. Ob der vorliegende Text ursprünglich ist, kann man demnach mit Recht fragen. Viel schwerer würde Moabs Schuld gegen Jahve, wenn der Prophet mit Umstellung des jetzigen Wortlauts gesagt hätte עַל שָׂרְפוֹ עצמות אָדָם לַמֹּלֶךְ לַשֵּׁיד[1]. Weil sie Menschengebeine dem Moloch, ihrem Herrn, verbrannten. שיד mit der Nebenbedeutung: Götze (Ps. 106, 37). Dann würden die 7 Drohungen sich teilen in 4 wegen politischer und 3 wegen religiöser Sünden, vgl. die ähnliche Teilung von Briefen und Visionen in 4 und 3 in der Apokalypse.

V. 2 ist wohl mit G., Pesch., Targ., Kenn. 30. 144. 150. Rossi 26. 187. ובקול statt בקול zu lesen.

V. 6. Nach Levy (Targum-Wb. I, 273) wäre die Übersetzung des Targ.: Damit sie stark (vermögend) würden für בעבור נעלים aus einer Ableitung von נעל zu erklären, besser mit Kimchi (bei Rosenmüller) aus der Haggada: der Chaldäer habe an Ruth 4, 7. 8 gedacht, wo der Schuh Symbol der Besitzergreifung ist.

V. 7 hat den alten Übersetzern manchen Anstoss bereitet. G. übersetzt den Anfang: *τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν*. Das würde zunächst ergeben, dass G. vor ראש noch ein Verbum gelesen habe. So fordern es auch Fab. und Schleusn., ersterer mit Berufung auf Pesch., die hier auch ein Verbum gelesen haben soll, s. darüber unten. Das könnte noch diese An-

[1]) Auch Suidas bezeichnet Moloch als Gott der Moabiter.

nahme begünstigen, dass das in der Nähe stehende יטו den Ausfall eines יכו (= ἐκονδύλιζον) befördert haben könnte. Aber Mal. 3, 5 zeigt, wie leicht und wie freigebig solche Zusätze zum Text gemacht werden konnten, an unserer Stelle um so eher erklärlich, als ihm seine Auffassung von השאפים eine unmittelbare Verbindung desselben mit בראש דלים unmöglich machte, vgl. Drus.: entstanden ex prava distinctione superioris membri. Nach Wellhausen habe die urspr. LXX die Worte על עפר ארץ nicht gelesen, denn „τὰ πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς ist ein völlig unconstruirbarer Nachtrag und kann sich neben καὶ ἐκονδύλιζον κεφαλὰς πτωχῶν nicht halten". Aber 8, 4 zeigt, dass G. שאף[1]) durch ἐκτρίβω wiedergiebt; auch in der von Wellh. angezogenen Stelle Gen. 3, 15 handelt es sich um eine Thätigkeit des Fusses, nicht der Faust (κονδυλίζω), dem entspricht aber allein πατοῦντα. Das beweist auch 2. Kön. 19, 26, wo שדפה mit שוף verwechselt und πατήματα übersetzt worden ist; ähnlich wird Jes. 25, 10 דוש durch πατεῖν wiedergegeben. Also wird den שאפים auch hier τὰ πατοῦντα entsprechen. Dann kann es sich aber nur auf die ὑποδήματα beziehen[2]), und deren Geringwertigkeit noch stärker hervorheben[3]). Ebenso Pesch.: wegen Schuhen, die auf den Staub der Erde treten; (V. 7) und (die Israeliten) die mit Fäusten schlagen die Armen. Die nächstliegende Annahme ist, dass sein ומקפחין aus G. übernommen ist, dessen ἐκονδύλιζον es genau entspricht (vgl. Vater); dann wäre בראש als unerklärlich von ihm übergangen. Andrerseits, wenn man den Syrer jedes Wort übersetzt haben lässt, decken sich בראש und מקפחין und es wäre nicht unmöglich, dass,

---

[1]) Nach Voll. 226 hätte שפים dagestanden, das א in alter Orthographie gefehlt. Das ist nach den Inschriften wohl möglich. 8, 1 können wir etwas ähnliches constatiren bei dem Worte קיץ.

[2]) Der Aeth. hat noch deutlicher: Mit welchen sie treten (basajekajedu), F[1] (86) in demselben Sinne: τῶν πατούντων. — Arab. stellt: ἕνεκεν ὑποδημάτων hinter τῆς γῆς.

[3]) Vgl. LXX 1. Sam. 12, 3.

wie Targ. 3, 12 für ש in ערש vielmehr ם gelesen hat, dieses auch hier geschehen konnte[1]). Damit wäre freilich nur das Plural-ם seines Participiums gewonnen, den Anfang kann man nur erraten. Man wird daher der ersten Erklärung den Vorzug geben. — Targ. scheint שאפים als שאטים (vgl. Ez. 16, 57) „verachten" gelesen oder gedeutet zu haben. Wenn er weiter כעפרא[2]): „wie den Staub" übersetzt, so mag das mit seiner Fassung von שאפ(ט)ים zusammenhängen; eine andere La. (Wellh.) setzt es nicht voraus. Die hier gebrauchte Phrase hat er dann wörtlich nach 8, 4. 6 hinübergenommen, obgleich die hebr. Texte hier und dort sich keineswegs decken. Dieses Verfahren findet auch zwischen verschiedenen Büchern statt, eine weitere Mahnung zur Vorsicht im Gebrauch[3]). Vulg. fasste שאף = שוף wie G.: qui conterunt super pulverem terrae capita pauperum. Man bemerke auch hier den Plur. capita. — Aus dieser Übersicht ergiebt sich, dass die alten nichts anderes gelesen haben, als wir. Auch Wellhausen's Verbesserung: על עפר ארץ zu streichen, kann sich auf G. nicht stützen und ist zu gewaltsam, ebenso ist שאף nach den Versionen = שוף zu nehmen, nicht ohne Bedenken, denn auch Ps. 56, 2. 57, 4. Ez. 36, 3[4]) wird שאף von gierigen Feinden gebraucht, und: „den Kopf zermalmen" kann wohl der Schlange gedroht, kaum aber von Menschen untereinander gesagt werden. Da es sich hier, wie das folgende, besonders c. 8 zeigt, um Betrug und Übervorteilung handelt, so kann das lateinische 'fraudes hiant' verglichen werden.

Die Stelle leidet aber auch an grammatischen Bedenken. Denn שאף mit על zu construiren, ist kaum möglich, auch 8, 4 ist es, wie immer mit dem Accusativ verbunden. Also wird על עפר ארץ nicht das Object zu שאפים sein.

---

[1]) Vgl. die Gestalt der Buchstaben in alter Schrift.
[2]) So Lagarde; Polygl. בעפרא: Korrekur.
[3]) Vgl. Baethgen zu Ps. 103, 5 und Vorbem. üb. Targ.
[4]) Cornill will auch hier שוף verstanden wissen.

können, dieses vielmehr in בראשׁ zu suchen sein. Dann ist aber die hergebrachte Aussprache בְּראשׁ aufzugeben und vielmehr בְּרָאשׁ zu lesen. ב ist gesagt, weil nicht die Armut, sondern das, was i n und b e i der Armut noch geblieben ist, das Ziel ihrer Gier darstellt: sie schnappen noch in die leeren Beutel der Armen. „Erdenstaub“ scheint ein im Volksmunde gebräuchlicher und hier bitter ironisch gewandter Ausdruck für Geld zu sein (vgl. Hi. 27, 16. Sach. 9, 3. Jes. 40, 12); so heisst es auch im assyrischen: huraṣu epir matišu: Gold, der Staub seines Landes K B II, 14; ib. 209 wird nur gesagt: den Staub der Erde von Susa etc. nahm ich nach Assyrien. — Der Sinn wäre danach: die Frevler besitzen bereits viel und es ist doch nichts (Staub) und begehren immer mehr von diesem Nichts von denen, die nichts mehr haben.

V. 8. Dass G.'s Übersetzung am Anfang nicht auf einen anderen als den masoretischen Text zurückgeht, zeigen schon Vat. und Voll. — Sein *εκ συκοφαντιων* für ענושים erklärt sich aus einem verwischten Texte, der עשקים (3, 9) erkennen liess, das liegt näher als Rahmers מלשׁינים.

V. 9. Die La. *εξηγειρα* (A. 42) statt *ἔξηρα* (B.) geht auf einen Lesefehler zurück; der Schreiber fand ein etwas verwischtes Wortende mit darüber geschriebener Ergänzung vor, er nun combinirte beides; vgl. ebenso W e l l h. zu 1. Sam. 4, 8. C o r n i l l zu Ez. 1, 15.

V. 13. מעיק G.: *κυλιω* (*κωλυω* bei A. ist secundär), Targ. versteht das Wort im aramäischen Sinne (עקא Bedrängnis), Aq. Vulg. (vgl. B a e t h g e n zu Ps. 55, 4 deuten es: *τριζειν*, stridere. Aber ציק gehört zu arab. עאק in der Grundbedeutung: krumm sein. also hiph.: krümmen. Gott will den Boden unter ihnen krümmen im Erdbeben, wie er sich unter einem schweren Erntewagen krümmt. Gewöhnlich versteht man העיק als einen Zustand des Wagens (wie: der Wagen schwankt u. dgl.). Das ist aber falsch, da העיק ebenso hiphil ist wie מעיק; als Object dazu ist

wie im ersten Gliede: Erdboden zu ergänzen. Schwer-beladene Wagen bringen Erschütterungen hervor, die namentlich in Häusern sehr bemerkbar werden.

V. 15. Dieser Vers fehlt ganz bei Kenn. 196, 224. Rossi 305. 341. 345, teilweise Rossi 16, in den LXX-Handschriften 130. 153. Dieser Ausfall würde sich aus dem gleichen Schlusse: לא ימלט נפשו von V. 14 und 15 leicht erklären, doch siehe zu 16. Das erste ימלט ist mit allen Versionen als Niphal zu lesen.

V. 16. Eine Doppelübersetzung scheint in G.'s Wiedergabe von ואמיץ לבו בגבורים : *καὶ ὁ κραταιὸς οὐ μὴ εὑρήσει τὴν καρδίαν ἐν δυναστείαις* vorzuliegen. Denn A. liest nur *καὶ εὑρήσει τὴν καρδίαν* oder H F^2 S^{ll} *καὶ εὑρέθη ἡ καρδία αὐτοῦ.* Danach las der ursprüngliche Vertent ומצא oder נמצא. vgl. Rosenm. Voll. S. 260, und diese Phrase bedeutet dann dasselbe wie ימלט נפשו. Auch auf umgekehrtem Wege wäre die Entstehung des Plus bei B denkbar, dass ein im Text stehendes durch übergeschriebenes ואמיץ verbessertes ומצא Anlass zu den Worten des B gab; von sich aus musste er dann die Negation zufügen, weil sein vorgefundener Text genau das Gegenteil von dem ausdrückte, was er ausdrücken sollte[1]. — Die tautologische Breite des Verses in sich und zwischen 14 und 16 macht mir seine Abfassung durch Amos sehr zweifelhaft. Dazu kommt, dass in A von לא יאמץ V. 14 bis V. 16 Anfang eine Übersetzung fehlt; die Lücke ist bis *ὁ ἱππεὺς* V. 15 nachträglich ergänzt worden. Das kann nun nicht durch Überspringen von *κραταιός* V. 14 auf *κρατ.* 16 erklärt werden (Vat. Hitz.), denn dann ist die Auslassung der Negation *οὐ μὴ* ganz unerklärlich. Vielmehr scheint die Negation nach dem Hebr. gestrichen worden zu sein; ebenso wie bei H. F^1. Dann kann auch sein Minus auf dem hebr. Text beruhen. Beachtenswert ist, dass auch beim Ar. V. 15 fehlt, wie in hebr. und griech. Handschriften, s. zu V. 15. G. bemüht

[1]) Vgl. dasselbe Mi. 2, 1 und Ryssel z. St. — Diese Negation fehlt in einer späteren Redaction des B. s. bei Nestle.

sich, der ermüdenden Tautologie durch Anwendung von Composita (*διασωθῇ*), die Massora durch die Punctation יִמָּלֵט 1⁰ aufzuhelfen. V. 15 zu streichen könnte scheinbar der Umstand verwehren, dass Jer. 46, 9 offenbar Am. 2, 15 vor sich gehabt hat, vgl. V. 6 mit Am. 2, 14. Die Glosse würde dann schon sehr alt sein müssen, könnte aber tiefer hinabgerückt werden, wenn Schwally, Smend, Giesebrecht mit der nachexilischen Abfassung des betreffenden Jeremia-Stückes im Rechte wären.

Capitel III.

V. 1. Statt בני ישראל haben mehrere hebr. Handschriften teils als Randglosse, teils im Text und auch G.: בית י״ s. Baers Anmerkung in seiner Ausgabe der kl. Proph.

V. 5. Nach der Übersetzung *ἐπὶ τῆς γῆς*[1]) für על פח הארץ kann G. פח nicht gelesen haben. Da nun nach Prov. 7, 23 (כמהר צפור על־פח) und Koh. 9, 12 (כצפרים האחזות בפח) der פח selbst Vogelfalle ist, also dasselbe wie מוקש und nicht ein Teil, wie gewöhnlich erklärt wird, so steht פח hier in der That überflüssig, ja die Frage ומוקש אין לה kann dann gar nicht mehr aufgeworfen werden, und die ganze erste Frage giebt einen sehr blöden Sinn. Vielmehr ist die Meinung: Stürzt ein Vogel zur Erde, so lag dort eine Schlinge, in der er sich fing. Das על־פח kam in den Text durch Abirren des Schreibers auf das folgende [הי]עלה פח. Targ.: בקולא על ארעא scheint auch noch על ארץ gelesen zu haben, פח oder בפח war allerdings schon eingedrungen, auch bei Vulg. Nun fasst Targ. aber מוקש dem טרף und לכד im vorigen parallel und übersetzt וְצָיֵד לית ליה, wobei ליה auf קולא geht, und ging auf diese Weise der Tautologie aus dem Wege. Ebenso fassten G. Vulg.: מוקש als Vogelsteller, Pesch als Jäger, ein *ἄλλος* bei Field als: Netz. Kann man aber diese Übersetzungen nicht rechtfertigen, so wird man פח streichen müssen.

---

[1]) F¹ *επι την γην*.

V. 9. G. hat an Stelle von באשדוד: ἐν Ἀσσυρίοις = באשור nescio quid volentes sagt Hieron. Vielleicht hat die Parallele mit מצרים seine Ändrung bewirkt, wozu dann noch sein χώρα kam, das zu einer Stadt nicht zu passen schien. Vgl. über ähnliche Änderungen Giesebrecht, Jeremia p. XXII. Die übrigen Griechen, Pesch., Vulg., haben wie MT gelesen. — Της Αἰγύπτου beim Griechen ist Schreibfehler für γης Αἰγ. wie F¹ und F² in 22 Handschriften geben.

V. 11. G. hat das ו vor סביב nicht gelesen und צֹר gelesen, wie auch Kenn. 112.

Auch Targ. ignorirt das ו vor סביב oder las יסבב. Schwierig ist sein חקיפא (oder Lag. חקפא): Starke Bedrängnis für das Land. Ich sehe nicht, wie diese Übersetzung aus dem hebräischen entstanden sein soll. Sollte nicht eine Form von נקף af. ursprünglich geschrieben worden sein? Etwa עקא תקף לארעא: Not wird das Land umgeben; das käme mit der Übersetzung der Pesch. überein: Bedrängnis wird das Land umgeben. Dementsprechend wird MT zu verbessern sein, nur dass man צַר in der Bedeutung: Feind nehme, um dadurch ein Subject zu הוֹרִיד zu gewinnen[1]), vgl. auch Wellh. Demnach wird zu lesen sein: צַר יסובב הארץ[2]).

V. 12. Der Schluss des Verses hat wie den heutigen, so den alten Übersetzern grosse Schwierigkeiten bereitet. G. giebt: οἱ κατοικοῦντες ἐν Σαμαρείᾳ κατέναντι τῆς φυλῆς καὶ ἐν Δαμασκῷ ἱερεῖς. Zunächst ist klar, dass φυλή dem מטה in der Aussprache מַטֶּה entspricht, dann müsste sich

---

[1]) Die abstracte Fassung von צַר war bei den Alten Tradition. Hieron. sagt: Hebraeus, qui me in sanctis Scripturis erudivit, צַר tribulationem interpretatus est, nec renuimus eius sententiam.

[2]) סביב in der Bedeutung: Umzingelung (Sym.: περικύκλωσις nehmen (Ew.) hiesse eine Singularität, die man vermeiden will, durch eine andere ersetzen. Rahmer hält סביב für Dialectform anstatt שביב Flamme, und erinnert an die in unserer Schrift sich mehrmals findende Verwechslung der Zischlaute.

κατέναντι mit בפאת, ἱερεῖς[1]) mit ערש decken. Bei dem ersteren scheint er, wie Theod., לקראת wiederzugeben, das er 4, 12 allerdings nicht richtig erkannt hat. Schwieriger ist ἱερεῖς zu erklären. Sollte er das ihm unverständliche Wort einfach erraten haben, vielleicht wegen der V. 14 folgenden Bedrohung der Altäre? Aber 6, 4 ist ihm ערש bekannt, es muss also hier verunstaltet gewesen sein. Darum kann auch die von allen Kritikern angenommene Erklärung des Hieron. nicht befriedigen, dass ἱερεῖς aus dem transcribirten ערש : αρες erweitert sein sollte. Der Irrtum wird innerhalb des hebr. Textes zu suchen sein. Wenigstens liegt das bei Annahme der hebr.-aram. Schrift nahe, wenn man ערש und כֹּהֲנִם untereinander stellt. Der linke Balken des ו und die beiden Linken des ש brauchten nur etwas lang geraten zu sein, dass ein נם" dabei zu Tage trat. Befriedigend gelöst wird das Rätsel wohl nie werden. Von H^{mg} cod. 23. S^h wurde hinter Δαμασκῷ noch κλίνη nach dem hebr. (oder Sym. Theod.) zugefügt, F^1 in der Form κλίνει (vgl. dazu Vater). — Targ. übersetzt: die da wohnen in Samaria in Stärke der Herrschaft und auf Damaskus vertrauen. Aus תקוף = בפאת kann nichts erschlossen werden, da er damit die verschiedensten hebr. Worte (1, 5 ברח 1, 8 יד) wiedergiebt. Für ערש, das er 6, 4 wohl kennt, muss auch er anders gelesen haben, seine Übersetzung führt auf ein Wort, das mit ם endete, auch der Syrer zeigt in seinem בעמא, das dem ערש entspricht, dass er ein auf ם endendes Wort vor sich hatte, wie auch G. Wenn man damit zusammenhält, dass G.'s Vorlage mit einem כ begonnen zu haben scheint und Targ. das fragliche Wort mit: Zuversicht übersetzt, so würde diesen drei Indicien das hebr. כִּסְלָם entsprechen, das auch einen guten Sinn ergiebt: Sie sitzen in ihren Sofaecken in Samaria und setzen ihre Zuversicht auf Damaskus, das sie in ihrer

[1]) Ἱερεῖς ziehen Mscr. und Edd. zu V. 13, der Vaticanus beginnt mit ihm einen neuen Abschnitt.



Sicherheit (6, 1) als einen Prellbock gegen assyrische Angriffe ansehen; vgl. 9, 10.

V. 13. In der Wiedergabe des Gottesnamens fehlt bei G. ein Glied der vollen Bezeichnung *κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ,* ebenso 4, 13. 5, 14. 15. 16. 27. Das entspricht hebr. יהוה אלהי צבאות; 5, 16 ist hinter צבאות noch אדני gefügt. Danach scheint im Exemplar des Alexandriners hier und 5, 16 (vgl. 1, 8. 4, 2. 6, 8. 7. 4 bis 5. 6. 8, 11) das אדני gefehlt zu haben. Bei den notorischen Veränderungen, die schon in alter Zeit an Gottesnamen vorgenommen sind[1]), wäre es möglich, dass אדני hier, wie 5, 16 noch deutlicher, spätere Zusätze sind. Da das jedoch wohl schon in einer Zeit geschehen sein muss, in der man יהוה mit seinen eigenen Lauten las[2]), diese Zeit aber jenseits der LXX-Zeit liegt, so kann die Ursprünglichkeit von G.'s Text nicht sicher behauptet werden. Auch aus dem Sprachgebrauch des Amos ergiebt sich hierbei nichts. Es findet sich bei ihm einfaches יהוה 50 mal, auch bei G., nur dass er es 5, 1 ohne Grundlage in MT hat, dagegen 9, 6: יהוה צבאות gelesen zu haben scheint. אלהים nennt der Prophet Gott 1 mal[3]), אדני יהוה 19 mal, wofür G. an den oben genannten 8 Stellen nur *κύριος* hat[4]), אדני 3 mal = *κύριος*, endlich 9 mal aus diesen und צבאות verschieden componirte Namen. Es ist also aus unserem Buche nichts sicheres zu entnehmen, ob אדני hier ursprünglich ist oder nicht[5]). Freilich hat auch Vulg. hier nur dominus deus

[1]) Vgl. Cornill, Ez. 172 ff. Frankel, Vorstud. 67.

[2]) Das scheint die Punctation der im Sinne der Späteren identischen Namen יְהוִה אֱלֹהִי zu beweisen.

[3]) 4, 11; vgl. dazu ZAW 1897. 87, doch s. zu 5, 3.

[4]) Wenn er 6 mal *κύριος ὁ θεός* giebt, so darf nicht mit Corn., Ez. 174 geschlossen werden, dass dem ein יהוה אלהים entsprochen, dass dadurch Gott in seinem Gnadenverhältnis zum Volke geschildert werde, und, da der Name nur Gen. 2. 3 sich findet, der Autor eine Parallele zu jenen Stücken beabsichtigt habe u. dgl.

[5]) Anders steht es in späteren Schriften (z. B. Ez.), die einen bestimmten Gottesnamen bevorzugen.

exercituum. Dagegen bietet scheinbar Pesch. ein Plus: der Herr der Heere, der Mächtige, der Gott Israels, als wenn er ארני יהוה צבאות אלהי ישראל hätte. Sebök macht darauf aufmerksam, dass, wie die Orientalen 6, 8: אלהי ישראל st. אלהי צבאות lesen [1]), auch dem Syrer hier ein entsprechender Text vorgelegen haben könnte; jedenfalls hat er aber in dem Gottesnamen alle Elemente ausgedrückt. — Man wird darum nach G. Vulg. die Ursprünglichkeit von ארני mindestens in Zweifel ziehen dürfen.

Capitel IV.

V. 2. Statt des textlichen נִשָּׂא scheint G. נָשָׂא, das er unpersönlich nahm (vgl. Vater) oder נָשְׂאוּ gelesen zu haben, wofür Targ.: ויטלון (mit erläuternd zugefügtem Subject: עממיא) und Vulg.: et levabunt zu sprechen scheinen, und Wellh. fordert ונשאו. In der That wird man nur diese La. für MT, für dessen Passivconstruction Amos sonst kein Beispiel aufweist, annehmen können.

Im Schluss des Verses ist eine Doppelübersetzung, wie es scheint in unserem LXX-Text zusammengeflossen. Es heisst dort: *καὶ τοὺς μεθ' ὑμῶν εἰς λέβητας ὑποκαιομένους ἐμβαλοῦσιν ἔμπυροι λοιμοί.* Dem textlichen סירות entspricht *λέβητας*, indem G. genau nach dem sonstigen Sprachgebrauch סירות von סירים unterschied. — דוגה war ihm unbekannt oder beschädigt; auch der 2. Übersetzer giebt es so wie der erste wieder. An seiner Stelle scheint *ὑποκαιομένους* zu stehen; *λέβης ὑποκαιόμενος* = סיר נפוח findet sich Jer. 1, 13, dort als Symbol des hitzigen Feindes. An diese Stelle mag G. gedacht haben, vielleicht auch an das Gleichnis vom rostigen Kessel Ez. 24, wo V. 5 das übrigens dunkle דור durch *ὑπόκαιε* wiedergegeben wird. Schleusn. vermutet, er habe danach auch hier דוּרָה (?) gelesen. — *δι᾽ ἐμπύρων* wird Ez. 23, 27 für לאכלה bei den Feuerlustrationen an Kindern gebraucht. Der Sinn von G. ist: Hitzige Gewalt-

[1]) Massora ed Ginsburg I, 569. Nr. 629.

thäter werden eure Genossen (τοὺς μεθ' ὑμῶν) in glühende Becken werfen. Es ist nun interessant, dass bei A die Worte ὑποκαιομένους ἐμβαλοῦσιν fehlen, während in cod. 91. 95. 114. 130. 153. 185. 311 ἔμπυροι λοιμοί nicht gelesen werden. Daraus folgt, dass man in den beiden Wortpaaren eine Doppelübersetzung des hebr. Ausdrucks erkannte, vielleicht sogar noch je die eine am Rande hatte.

V. 3 liefert uns G. trotz seiner Abweichungen keinen anderen Text als MT. γυμναι κατεναντι wird mit Fab. Vat., Schleusn. in γυναικες εναντι zu verbessern sein, wie mit den Meisten auch השלכתנה als Hophal zu lesen ist; so ein Cod. bei De Rossi. — In dem rätselhaften החרמונה dürfte wohl der Hermon gemeint sein: Ihr werdet nach dem Hermon hingeworfen werden. Er ist die Grenze nach Assur hin (Deut. 3, 8. Jos. 12, 1); diese Ortsbestimmung passt in ihrer Richtung und Unbestimmtheit durchaus zu der 5, 27 מהלאה לדמשק. (Nach KB I, 137 ist Arman übrigens eine Festung in Assyrien).

V. 5. Interessant ist die Übersetzung des Targ.: Und sie erheben vom Geraubten Dankopfer. Danach scheint ihm מחמס st. מחמץ vorgelegen zu haben. Es ist nicht zu leugnen, dass diese Auffassung vor der hergebrachten, bei der stets die Kleinmeisterei des Amos an einer verlorenen Gesetzesvorschrift auffällig bleibt, den Vorzug verdient. In die bittere Ironie dieser ganzen Stelle passt die Gegenüberstellung von חמס (3, 10) und תודה weit besser als der hergebrachte Text. Nicht dass sie mit falschen Ritualien ihre Opfer bringen, wird an ihnen getadelt, sondern dass überhaupt ihre Opfer (5, 21—22) verwerflich sind, weil sie aus und bei betrügerischer und verbrecherischer Gesinnung dargebracht werden.

V. 6. Fast alle Alten haben נקיון mit Stumpfheit übersetzt, also wohl mit קהה zusammengebracht. ה zwischen 2 Vokalen mochte in nachlässiger Aussprache wie j klingen, so dass ein Rückschluss auf קהה nahe lag. Vgl. bei 9, 8 eine ähnliche Erscheinung.

V. 10. Es hat, wie G., Pesch., Vulg. Aq. Sym. (Theod.?) beweisen, das ו vor באפכם gefehlt. Das sogenannte Wav explicativum ist hier auch zu streichen, da an unserer Stelle: „und zwar in eure Nase“ fast komisch klingt. Denn ein Gestank, der nicht in ihre Nase kommt, kann für sie nichts peinliches haben. Vgl. das Schwanken der Massora 1. Kön. 8, 1. — Beachtenswert ist hier auch einmal der Aethiope, der nach dem Hebräischen verbessert, aber statt ובאפכם vielmehr ואנפכם und ich schlug euch hat. Wenn man hiermit die Lesung בְּאֵשׁ, die G. und 6 hebräische Handschriften bieten, combinirt, ergiebt sich gleichfalls ein trefflicher Sinn.

V. 13. Die Thatsache, dass שיח vom frommen, religiösen Denken gebraucht wird und Targ. eine La.: מעשׂהו: sein Thun, statt מה־שׂחו bietet, empfiehlt eine andere Erklärung des 3. Gliedes, als die hergebrachte. Man nehme אדם als Eigenname und denke an Gen. 3, 11, wobei noch הגיד zu vergleichen ist. Wie er dem Adam seine That auf den Kopf zusagte, so wird er auch ihre Thaten kennen, wenn sie zum Gericht sich ihm entgegen aufstellen. V. 12.

Capitel V.

V. 6. An Stelle von לביתאל lesen wir bei G. τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ. Da ביתאל eben als Ort des Abscheus und Meidens genannt worden ist, und hier der Gedanke vorliegt, es könnte aus dieser einen Sünde Bethels Verderben für das ganze Reich entstehen, so schien בית[ישר]אל in der That passender und nachdrücklicher. Ex ingenio interpretis erklären es auch Fab. Vat. Allein die Sache kann auch so gedacht werden, dass die Randglosse eines Lesers, der eine spielende Bemerkung über בית און und בית ישר gemacht hatte, in den Text drang, und aus ביתאל und בית ישר schliesslich בית ישראל wurde. Derselbe Fall findet sich Hos. 10, 15 (s. Voll.). Für diese Auffassung der Sache spricht auch die La. לישראל in Cod. 253, die eine andere

Zusammensetzung von Text und Glosse darstellt. Theod. hat τῷ οἴκῳ Βαιθήλ, das scheint eine 3. Variation zu sein.

V. 11. בושׂככם wird in hebr. Handschriften sehr verschieden geschrieben, viele haben es defectiv, cod. 380 mit שׂ; weitere Varianten bei De Rossi sind: בושׂחכם, בושׂככים und בו שׂשכם.

V. 13. G.'s (καιρὸς) πονηρῶν = רעה (עת) mag in der aramäischen Schrift seines Textexemplares ihren Grund haben, dort sind ה und ם sehr ähnlich. A. H. F[1] F[2] S[h] haben πονηρός verbessert, wenn nicht die La. des Vaticanus einfach Schreibfehler ist. Der Babylonicus-Petropolitanus liest nach Geiger, Urschrift: הוא st. היא (nicht bei Baer.)

V. 22. Es ist Streit darüber, welche La. G.'s die ursprüngliche ist. Bei B lesen wir für ושלם מריאיכם καὶ σωτηρίους ἐπιφανείας ὑμῶν, dagegen bei A F[2] It, Justin: σωτηρίου ἐπιφ. ὑμ. — σωτήριον ist gewöhnliche Übersetzung von שׁלמים, das mit Ausnahme unserer Stelle nur im Plur. vorkommt. Da in den bei Tromm angeführten Stellen 61 den Sing., 9 den Plur. übersetzen, so kann man nicht sagen, dass hier nur σωτηριον ursprünglich sein könne (Voll.). Auch den allein handschriftlich bezeugten Genetiv will Voll. und Schleusn. vermeiden, weil er neben ἐπιβλέψω eine grammatische Unmöglichkeit ist. Der Accus. stützt sich nur auf die zweifelhaften Autoritäten von It. und Ar., aus deren Übersetzung gar nicht zu ersehen ist, ob sie wirklich den Accus. gelesen haben, denn der Casus, den sie geben, richtet sich nach der Rection des von ihnen gewählten Verbums. Ist aber der Accus. unbegründet, so sieht der Singul. überhaupt zu sehr nach einer Correctur aus, die nach gewöhnlichem Sprachgebrauch (s. oben) eine Beziehung auf das Opfer gewinnen will, als dass man ihm das singuläre aber gut bezeugte σωτηρίους opfern sollte. Weiter ergiebt sich, wenn wir B.'s La. festhalten, dass, da jene 9 Plurale im Neutrum σωτήρια stehen, mit unserem σωτηρίους gar nicht an das Friedopfer gedacht ist d. h. — ם per dittographiam — nicht שְׁלָמִם, sondern שָׁלֵמִם gelesen wurde.

Dann ist ἐπιφανείας Accus. Plur., wie es auch Kopt. auffasst im Sinne von: euer heilsuchendes Erscheinen vor mir. Wollte man dagegen mit Capellus σωτηρίους auf das eben genannte θυσίας beziehen und dieses ergänzen, dann wäre entweder das ungewöhnliche שֶׁלֶם ungewöhnlich durch σωτηρίους übersetzt, oder er las שַׁלְמֵם מריאיכם und gab es wie ein Stat.-constr.-Verhältnis wieder, was ein dem Semitischen entwöhntes Sprachbewusstsein voraussetzte. Unsere erste Auffassung erscheint von solchen Schwierigkeiten frei.

V. 25. Der Singular מנחה ist gegen G., Pesch., Targ. festzuhalten, da er hier offenbar den Terminus der Opfersprache bedeutet. Denn der Plural kommt ausser V. 22, wo er die Fülle und Menge ausdrückt, nur neben den Pluralen in der Aufzählung Nu. 29, 39 und in der Dichterstelle Ps. 20, 4 vor.

Im folgenden zeigen die LXX-Handschriften die grösste Mannigfaltigkeit in der Wortfolge auf. Während B mit MT geht, hat Tischend. einen Text, demzufolge בית ישראל schon hinter הגשתם לי, und במדבר erst hinter שנה gestanden haben müsste. A geht mit MT, nur dass בית ישראל auf במדבר folgt, ebenso F[1], Compl. zeigt wieder eine andere Reihenfolge, ebenso Act. 7, 42, wo unser Vers citirt wird. Noch andere Stellungen verzeichnet Parsons. Auch Pesch. hat wohl unter dem Einfluss der LXX במדבר hinter שנת gestellt. Es ist wohl möglich, dass Textverschiebungen, die am folgenden Verse noch heute erkennbar sind, auch an diesem stattgefunden haben. Da aber eine innere Nötigung zur Umstellung nicht vorhanden ist, auch der Hauptzeuge für G., ferner Targ., Vulg. für MT sprechen, so ist unser Text beizubehalten.

V. 26. Unter den ersten Worten dieses Verses punctirt Cod. De Rossi 196 סֻכּוֹת, zwei andere lesen מלכם. Beide Laa finden sich in G.'s Übersetzung wieder: τὴν σκηνὴν τοῦ Μολόχ. סכות giebt Aq.: συσκιασμός nach der Etymologie. Theod.: ὅρασιν „quasi a radice שׂכה (Field vgl.

Rosenm.), Pesch. (Hieron.) nach G. ܡܠܟܟܘܢ. Die Auffassung des מלכם als Gottesnamen vertreten Aq.: Μολχομ und Pesch. Vulg. wieder G. folgend, dagegen Sym., Theod. βασιλέως ὑμῶν, Targ. frei: Sikkot, eure Idole. Danach mag מְלְכֶם alte Variante gewesen sein, sie ist natürlich nur möglich, wenn man סכות nicht als Namen betrachtete. Hieron., der G. Μολοχ entnimmt, las doch aber das Suffix und drückte es aus. — Im folgenden nun zeigen die Versionen von MT abweichende Wortstellungen. G.: καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους αὐτῶν, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς. Danach stellt Vollers als Vorlage des G. auf: ואת כוכב אלהיכם ריפן צלמיכם וגו". Aber dann müsste auch צלמיהם geschrieben sein. Ob G. jedoch dieses und ריפן gelesen habe, ist mir sehr zweifelhaft. Die Vorlage wird in ihrer Wortstellung der der Übersetzung entsprochen haben gegen MT, zumal auch bei Pesch., Targ. die Worte in anderer Reihenfolge erscheinen. Der Syrer hat: Und den Kewan (ܟܝܘܢ) euer Bild, den ihr euch als Gott gemacht habt, und Targ.: Und Kiun euren Götzen, den Stern eurer Bilder, die ihr euch machtet. Er hatte also "אלה und צלמיכם vertauscht. Wenn man in סכות und כיון Eigennamen sieht, so muss man mit G. צלמיכם hinter אלהיכם stellen. Daraus wird die alte Variante zu erklären sein, die nun wie Pesch., Targ. zeigen, zu immer neuen Variationen Anlass gab. Fasst man dagegen die genannten Worte als Appellativa, so ist zu einer Änderung kein Grund und dann wird wegen des Parallelismus auch: מלכם beizubehalten sein. Für כיון hat nun G. Ραιφαν. Der Übergang von ו in פ würde sich am besten aus der aramäischen Schrift erklären, wo in einigen Formen beide Buchstaben identische Gestalten zeigen. Dasselbe gilt von כ und ר. Wendt zu Act. 7, 43 erklärt Ραιφαν für griechische Verderbnis aus Καιφαν. Der Name ist bisher nicht aufgeklärt, G. könnte, wenn er an eine bestimmte Göttergestalt gedacht hätte, diese dem ägyptischen Pantheon entnommen haben, wie Aeth., der laāmōn hat, was eine Glosse zu sein scheint,

die den Refān[1]) mit dem ägyptischen Amon identificirt. Die Kopten zählen Rephan-Saturn unter den Planeten an 3. Stelle hinter Sonne und Mond (Spencer de legg. Hebr. rit. p. 667), die meisten der übrigen Planetennamen sind aber griechische, nicht ägyptische.

Capitel VI.

V. 1. Die von Wellhausen als „schwerlich richtig“ bezeichneten Worte באו להם finden sich bei den Übersetzern schon in dieser Gestalt, wennschon meistens der 1. Vers, wie auch manches andere gerade in diesem Capitel, eines deutlichen Sinnes baar ist. Grimme in Ztschr. d. Dt. Morgenländ. Gesellschaft 1897, 696 will lesen: בְּתוּלָה מִבֵּית יִשְׂרָאֵל.

Es werden aber einfach beide Worte zusammen zu lesen sein וּבְאוּלֵהֶם (vgl. 2. Kön. 24, 15). Damit ist ein trefflicher Parallelismus hergestellt: „Die hochberühmten Leute des allerersten Volkes und zu deren Vordersten[2]) das Haus Israel gehört“. Diese Worte geben ironisch die hochmütigen Gedanken der stolzen Israeliten wieder.

V. 3. Die Aussprache שַׁבָּת bei G. empfiehlt sich vor der masoretischen umsomehr, da in יום רע nicht der Gerichtstag verstanden ist, sondern wahrscheinlich der populäre Ausdruck für Werkeltag ist, dessen Gegensatz bekanntlich יום טוב ist. Der Sinn ist: sie vertreiben sich den Werkeltag und machen ihn zu einem Sabbat, aber nicht der Ruhe, sondern des Frevels.

V. 5. Ganz abweichend hat G. die 2. Hälfte des Verses übersetzt: *ὡς ἑστηκότα ἐλογίσαντο καὶ οὐχ ὡς φεύγοντα.* Der Anstoss zu dem Verderb muss in כדויד liegen. Die 2. Hälfte scheint unter dem Einfluss des Parallelismus geworden zu sein. Was er anstelle von כדויד gefunden oder

---

[1]) Refan ist bei den Äthiopen ein Name des Satans. Dillmann, Lex. aeth. col. 1401.

[1]) Vgl. arab. avvâl.

gelesen hat, ist nicht mehr zu erkennen. Drusius sagt mit Recht: Est hoc quovis aenigmate obscurius, neque supra, neque infra quicquam est, quo niti conjectura probabiliter possit. Capellus, Fab. erinnerten an דּוּר habitavit, duravit, letzteres bedeutet das Wort aber nicht. Voll. lässt G. דָּם von דּוּם für דּוּר, und שׁוּר springen, davonlaufen für שִׁיר gelesen haben. Auch diese Deutung befriedigt nicht. Es ist noch die Möglichkeit vorhanden, dass ursprüngliches *ΩΣΔΑΥΙΔ* zu *ΕΣΤΩΤΑ* (vgl. A. H. F[1]) verderbt wurde, dann würde *φεύγοντα* = שִׁיר aus שׁוּר = סוּר, und *οὐχ* = כְּלִי aus בְּלִי erklärt werden müssen.

V. 12. Die seit Michaelis gangbar gewordene Erklärung בְּבָקָר יָם leidet doch trotz ihrer Einfachheit an logischen Schwierigkeiten. Es ist ein gefährliches Unternehmen für Pferde, auf Felsen zu rennen, sagt der Prophet. Das ist ja physisch möglich, wenn auch thöricht und gefährlich; dem kann nun nicht im Parallelismus gegenüber stehen: Oder pflügt man mit Rindern das Meer? Das ist von vornherein gar nicht möglich, also liegt auch keine Gefahr darin. Der Parallelismus wird aber hergestellt, wenn man liest בְּבְקָעִים: in Felsspalten (V. 11 vgl. Hi. 39, 10).

V. 14. עד übersetzt G.: *καὶ ὡς*; das *ὡς* ist natürlich nach A. H. F[1] F[2] Armen. in *ἕως* zu verbessern. *και* scheint darauf zu deuten, dass er das specifisch hebräische ועד vorfand, vgl. 8, 12 und Fab. Sollte das nicht einzusetzen sein?

Capitel VII.

V. 2. Für die Laa. יָקוּם treten Sym.: *τι* (var. *τις*) *ων ὑποστησεται*, Targ.: מן יקום ein, dagegen für יקים: G., Pesch., Vulg.; dieses fordert De Rossi u. a. als beabsichtigten Text. Dazu passt aber die Begründung כי קטן הוא nicht; denn darin liegt gerade eine Möglichkeit für Wiederaufrichten, dagegen die Unmöglichkeit, dass es weiter bestehen kann unter so harten Schlägen. Man wird darum bei der Textla. zu bleiben haben.

V. 7. Die Verwirrung in der Bezeugung der Gottesnamen im 7. Capitel setzt sich hier fort. κύριος = אדני steht bei G. hinter הראני, das nun bestimmungslose הנה wird von A. H^mg F^1 S^h durch ἀνήρ verdeutlicht. Der Parallelismus der entsprechenden Verse 1. 4. 8, 1, vielleicht auch die Scheu vor einem Anthropomorphismus mag die Umstellung veranlasst haben. Sym.: ὅτι ἐφάνη κύριος, wobei ἐφάνη erläuternder Zusatz ist, wie Gen. 33, 1. Ex. 4, 6. Ps. 37, 36 (Field zur letzten Stelle). Theod. dagegen hat den doppelten Gottesnamen: ἰδου αδωναι κυριος, Vulg. ein dominus hinter הראני und הנה. Das nur hier und V. 8 bei Am. allein stehende אדני mag schon früh auch in hebr. Handschriften zu einer Ergänzung zu dem sonst gebrauchten Namen אדני יהוה gereizt haben, so ist יהוה vom Rande bei Vulg. hinter הראני gekommen.

V. 9. Hinter der abweichenden Orthographie ישחק erkannten G., Pesch. den bekannten Namen nicht und fassen es als Appellativ: βωμοι του γελωτος, wie in demselben Fall Aq. V. 16. Auffällig ist, dass ebenso, wie hier Sym.: τὰ ὑψηλὰ τοῦ Ἰακώβ den Namen יעקב las, so V. 16 bei G. dasselbe der Fall ist. Nach Fab. zu 16 soll es eine mit Fleiss gemachte Änderung sein, aber zu welchem Zweck? Wenn man annähme, dass der Name יש"ק[1]) abgekürzt war, so konnte eine kleine Verletzung des ש ein ע erscheinen lassen, den Rest las das flüchtige Auge für יעקב[2]); doch dieses zweimal anzunehmen ist auch schwierig. Pesch. hat andererseits V. 16 den Namen richtig erkannt; es wird also Varianten in der Orthographie gegeben haben, an die sich dann auch solche des Inhalts anschlossen.

V. 14. Targ. hat für בוקר: Herdenbesitzer (מרי גיתין). Aus dieser Übersetzung ist nicht erweislich, dass der Chaldäer hier נוקד las, wie 1, 1 (Hitz.), noch weniger ist Grund,

[1]) Das wäre analog den griechischen Abkürzungen κς, θς, πνα (πνευμα), δαδ (δαυιδ), ουνος (οὐρανος) etc.

[2]) Das umgekehrte Verderben ist m. E. Hi. 40, 24 eingetreten wo für בעיניו vielmehr בשניו zu lesen ist.

unser Textwort mit jenem zu vertauschen. Rahlfs, Theol. Lit. Ztg. 1895, 639.

Capitel VIII.

V. 3. Viel Schwierigkeiten hat den Alten das Wort שירות gemacht. G. hat dafür φατνώματα (Täfelwerk). Das Wort findet sich für גבים, 1. Kön. 6, 9 für כפהרים. Fab. meint, G. habe „Mauern" gelesen, denn Gesänge heulen nicht, und Vater ist geneigt, dieses in den Text einzusetzen; dann ist aber nicht einzusehen, warum G. ein so gewähltes Wort dafür gebraucht, vgl. Vater. Und heulen denn Mauern? Tychsen bei Schleusn. V, 436 denkt an קירות, vgl. Rosenm., Vater an שיר calx, quae est laquearium materia. Voll. will unter Vergleichung von καλοσταθμός = ספונים Hagg. 1, 4 vgl. 1. Kön. 6, 15 auch hier ספונים (שפונים) vorschlagen. Aber das liegt graphisch viel zu weit ab. Wahrscheinlicher ist, dass er überhaupt nichts anderes las, sondern durch den femininen Plural irre gemacht an aram. שריתא Balken, Gebälk dachte, das von Targ.[1] im Tempelbaubericht 1. Kön. 6 einigemale verwandt wird. Die Umstellung des י ist analog der 1, 5. Ähnliche Umstellung und Verwechselung scheint bei Aq. vorzuliegen, der übersetzt: στροφιγγες: Thürangelzapfen, und danach Vulg. cardines templi. Er scheint dabei an das aram. ܨܝܪܐ cardo gedacht zu haben. Theod.: τὰ ἐπάνωθεν (unter G.'s Einfluss?), nur Sym. hat ᾠδαί, ebenso Targ.

V. 4. Die Worte εἰς τὸ πρωί fehlen in MT und stehen 4, 4. 5, 8 für לבקר. Drus. erklärt den Zusatz aus der Erinnerung des G., dass (Jer. 21, 12) Gerichte am Morgen abgehalten wurden. Möglich wäre auch, dass es einfach Dittographie von *EKTPIBONTEΣ* ist, die sich dann zu *EIΣTOΠPΩI* umwandelte. — Von den uns überlieferten Übersetzungen hat nur Vulg. בר richtig übersetzt: frumentum. Dagegen haben G., Targ., Pesch. θησαυρόν (A. H. F[1] plur.). Auf-

---

[1]) Levy, Trg. Wb. II, 518.

fallend ist, dass G. gleich V. 6 γενήματος oder nach H[m] F[1] S[h] Aeth. πράσεως dafür hat und dass er 5, 11 בר mit ἐκλεκτός übersetzt. Diese Thatsache macht es doch sehr unwahrscheinlich, dass er an jeder der 3 Stellen in seinem hebr. Texte gerade das immer gelesen haben sollte, was er in seiner Übersetzung ausdrückt; vielmehr gewinnt man den Eindruck, dass die Bedeutung des Wortes jedesmal aus dem Zusammenhange erschlossen ist. So ergab sich hier nach den Redeweisen Jer. 50, 25. Dt. 28, 12 das gewählte Wort θησαυρός ganz von selbst. Von den beiden anderen Zeugen, die noch אוצר gelesen zu haben scheinen, fällt Pesch. jedenfalls wie 5, 11 als Nachtreter von G. fort. Aber auch Targ. kann hier nichts beweisen bei seiner gerade zum Schluss des Buches immer wilder wuchernden Paraphrase.

V. 8. Für das befremdliche כָּלֹּה hat G. vielmehr συντέλεια[1]) gelesen, vgl. Nah. 1, 8. 9. Zeph. 1, 19. Ez. 11, 13. 13, 13, 20, 17. Ebenso Pesch.: ܟܠܗ̇ ihr Ende. Dagegen lasen Vulg., wahrscheinlich auch Targ. wie MT; Targ. paraphrasirt hier sehr umständlich; 9, 6 ist es noch deutlicher, dass er nach unserer Vocalisation כֻּלֹּה las. Die Punctation von G. Pesch.: כָּלָה ist der masoretischen vorzuziehen, vgl. Vat.: Vernichtung steigt auf wie der schwellende Nil und lässt sich herab und senkt sich über das Land, wie der Strom über Ägypten Jes. 8, 7–8. 57, 20. Bei der Anschauung, dass das Land in seiner Gesamtheit steigen und fallen solle wie der Nil, vermisst man die Angabe des Zweckes, warum das geschehen soll. Sagt man mit Hitz.: um die Sündenlast (Jes. 24, 20) abzuwerfen, so stimmt dazu das Bild des Nils nicht. Für עלתה haben Aq. Sym.: σκεπασθήσεται, als hätten sie עטפה oder dgl. gelesen. Das Wort נגרשה ist von G. nicht übersetzt, denn שקע wird auch 9, 5 durch καταβαίνειν wiedergegeben. Da nun in dieser parallelen Stelle unser נגרשה fehlt, so liegt

[1]) F[1]. Ar. Itala wie 9, 5: συντελεια αυτης.

die Vermutung einer Glosse sehr nahe; so schon Capellus, neuerdings Wellh. Dass eine solche aber durch die Seltenheit des Ausdrucks נשקעה[1]) hervorgerufen sei (Voll.), ist kaum glaublich, da נגרש nach der einzigen analogen Stelle Jes. 7, 20 etwa das Gegenteil von נשקע bedeutet und selbst ein viel zu seltenes Wort ist, um als Glosse wahrscheinlich zu sein. G. wird das Wort nicht verstanden oder übersehen haben, wie auch keine der corrigirenden LXX-Recensionen hier eine Lücke wahrgenommen haben.

V. 14. Statt דרך lesen wir bei G.: ὁ θεός σου, wie eben für אלהיך. Voll. verweist auf Mi. 4, 5, wo בשם אלהיו umgekehrt durch τὴν ὁδὸν αὐτοῦ wiedergegeben ist. Er hält hier G.'s La. für die echte alte. Die Möglichkeit, dass אלהיך[2]) zu דרך zusammenschrumpfte, ist zuzugeben, auch dass in gewöhnlicher Rede „Leben" von einem Wege so wenig ausgesagt werden kann, wie von dem dortigen Ritus (Hitz.). Doch ist zu beachten, dass hier directe Rede der Israeliten vorliegt, die in Bezug auf diese cultischen Dinge ebenso ihre Besonderheiten gehabt haben wird, wie die der Kaufleute V. 5[3]). Man wird immer mit Recht hier an den Gebrauch des ὁδος in der Apostelgeschichte und an das koranische sabīl ullāhi: Weg Gottes = Religion (z. B. Sur. 3, 11) erinnern können.

Capitel IX.

V. 5. Auch hier, wie 8, 8 hat G. (Pesch.) nicht כָּלָה, sondern כָּלָה gelesen, und so auch hier zu verbessern, kann sein αὐτῆς hinter συντέλεια nicht verwehren, als hätte G. wirklich כָּלָה gelesen. Vielmehr war ihm das Beziehungswort γῆ zu weit entfernt, so dass er es durch das Pronomen

[1]) Zum Ausfall des ע im Ketib vgl. Wellhausen zu Ps. 28, 8 (The book of the Psalms).

[2]) Liveleus bei Ros. conjicirt צָרָה. Auch Wellh. will in dem Schluss ךְ das Suffix erkennen.

[3]) Auch die Muhammedaner schwören bei der Wallfahrt nach Mekka.

hier aufnahm. Vielleicht ist es aber erst später Zusatz, wie auch 8, 8 in vielen Codd. αὐτῆς zugesetzt worden ist.

V. 11. Scheinbar las G. hier für הרסתיו Suffixe der 3. pers. fem. sing. Das 3mal in MT wechselnde Suffix ist allerdings auffallend und von Ros. Hitz. Ewald werden für sie je verschiedene Beziehungsworte constatirt. Trotzdem macht MT den Eindruck der Ursprünglichkeit, besonders da die anderen Versionen andere Nivellirungsversuche machen, so hat Pesch. Suff. der 3. m. pl. für הרסתיו und פרציהן, Vulg. für das letztere: aperturas murorum eius. Vgl. noch 2, 3: עִמּוֹ neben den voraufgehenden Femininsuffixen.

V. 13. Den Anfang des Verses übersetzt G.: καὶ καταλήμψεται ὁ ἀμητός τὸν τρυγητόν. Offenbar entspricht חורש dem ἀμητός. Nun ist aber unser Satz wörtlich aus Lev. 26, 5 entnommen, eine Stelle, die unserem Übersetzer gewiss aus der Synagogalvorlesung bekannt war, die Pentateuchübersetzung muss also zu seiner Zeit anerkannt und bekannt gewesen sein. Nimmt man diese Herübernahme an, so lösen sich hier die Schwierigkeiten seiner Übersetzung sofort, so dass man ihm keine anderen Laa. in der hebr. Vorlage, auch nicht einmal freie Übersetzung (Schleusn. Vat.) zuzuschreiben braucht, vgl. Ros. Verstärkt wird unsere Annahme dadurch, dass חרש nie durch ἀμάω, ἀμητός, נגש nie durch καταλαμβάνειν wiedergegeben wird. Dass er, worauf Voll. hinweist, 6, 12. Hos. 10, 11. 13 חרש pflügen nicht kennt, beweist noch nicht, dass er hier ἀμητός übersetzen musste. Die übrigen Griechen stimmen genau mit MT überein, und weshalb Pesch.: והשיג st. ונגש gelesen haben soll (Sebök), ist nicht einzusehen, diese Übersetzung ܢܕܪܟ ist frei. Ebenso wird man die folgenden Worte für sehr freie Wiedergabe einer im einzelnen nicht genau erkennbaren Vorlage halten müssen; die Beschädigungen des Schlusses erklären überhaupt hier die abweichende Übersetzung G.'s.

III.

Zum Untergang des Heidentums.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Weingarten's Ansichten über den Ursprung des Mönchtums, die er in einer den ersten Jahrgang der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1876 eröffnenden Untersuchung niederlegte und im folgenden Jahre in einer etwas erweiterten Sonderausgabe erscheinen liess, sind von den Forschern sämtlich mehr oder weniger stark angegriffen und als zu weitgehend oder unbegründet zurückgewiesen worden. Das gilt vor allem von seinem Zeitansatz für die Anfänge des Mönchtums, seiner Bekämpfung der — unmittelbar nach dem Erscheinen seiner Arbeit und durch sie veranlasst von seinem alten Lehrer Hase aufs neue überzeugend bewiesenen — Echtheit der Lebensbeschreibung des Antonios von Athanasios und endlich seiner Behauptung von dem Zusammenhange der Ursprünge des Mönchtums mit bestimmten gottesdienstlichen Formen der ägyptischen Religion, besonders des Sarapisdienstes. In der Begründung dieses letzeren Satzes spielten die zu Anfang unsres Jahrhunderts auf der Stätte des alten Memphis, im Tempelbezirke des grossen Sarapeions durch Araber gefundenen und sodann an verschiedenen Orten Europas veröffentlichen Urkunden eine wichtige Rolle. In erster Linie waren es die darin wiederholt erwähnten κάτοχοι, — und in Verbindung damit die Begriffe der κατοχή und des κατέχεσθαι oder ἐγκατέχεσθαι — die Weingarten als „Büsser“, „reclusi“ des Sarapis, deutete und in denen er die Urväter des Mönchtums sah. Eine Nachprüfung bezw. Berichtigung dieser Ansicht auf Grund derselben Urkunden hat E. Preuschen in einer

nach vielen Seiten hin neue, religionsgeschichtlich wichtige Aufschlüsse bietenden Abhandlung „Mönchtum und Sarapiskult“ (Beilage zum Jahresber. des Grossherzogl. Ludwig Georgs-Gymnas. zu Darmstadt 1899. Progr.-Nr. 672) gegeben. Im Gegensatz zu Weingarten hat er, zugleich unter Heranziehung andrer Nachrichten aus dem Altertum, besonders auch aus dem hebräischen, nachgewiesen, dass das Wort *κάτοχος* nichts mit „Büsser“ zu thun hat, sondern den von der Gottheit Erfassten, den „Besessenen“ bedeutete, und dass die *κάτοχοι* zunächst nur diejenigen waren, die das Heiligtum zum Zwecke des Tempelschlafs, der Incubation, besuchten, um des Gottes Rat über diese oder jene wichtige Angelegenheit des Lebens einzuholen oder, wie wir es von Sarapis- und Asklepiostempeln am meisten vernehmen, um Heilung und Genesung von Krankheit zu finden. Die Besessenheit des *κάτοχος* dauerte so lange, bis er seinen Zweck erreicht hatte, was unter Umständen sehr lange währen konnte, wie das Beispiel des Rhetors Aristides beweist, der sich 13 Jahre lang an den verschiedenen Heiligtümern als „ewiger Incubant“ herumgetrieben hat. „Durch die Erfüllung des Wunsches, der den Betreffenden zum Heiligtum getrieben hatte, löste der Gott selber das mit jenem Ausdruck bezeichnete Verhältnis. Daneben gab es noch eine andere Form, die man mit demselben Namen belegte, obgleich der Name Hierodule entsprechender wäre. An den Heiligtümern in Memphis sowie im Orient fanden sich Leute bereit, als Orakelsucher sich für längere Zeit in das Verhältnis zur Gottheit zu begeben. Da es dem allgemeinen Brauch entsprach, nicht nur persönlich die Gottheit zu befragen, sondern dies auch durch andere thun zu lassen, konnte die Entstehung einer solchen Hierodulengilde der Besessenen leicht entstehen“ (a. a. O. S. 29).

Wenn wir bedenken, dass es nach Aristides' Zeugnis [1])

[1]) Aristides in seiner schwungvollen Rede auf Sarapis (Dindorf I, 96): *οὗτος ἄγει Νεῖλον ὥρᾳ θέρους, οὗτος χειμῶνος ἀνακαλεῖ,*

42 Sarapistempel in Ägypten gab, von denen allerdings nur 11 nachweisbar sind [1]), so können wir es nur als einen glücklichen Zufall bezeichnen, dass uns von dem ältesten derselben zu Memphis so zahlreiche, meist der Zeit der älteren Ptolemäer angehörige, z. T. um das Jahr 160 v. Chr. abgefasste Urkunden zur Verfügung stehen, die, wie Preuschen das an ihrer Hand in sehr anschaulicher Weise gethan, uns von dem eigentümlichen Leben und Treiben an jener hochheiligen Stätte, besonders in Bezug auf die angedeuteten Verhältnisse, ein fast völlig klares Bild bieten. Indem er Inschriften aus der Kaiserzeit hinzuzog, die auf gleichartige Verhältnisse — die *κάτοχοι* als Glieder einer besonderen Gilde und die Befragung des Gottes durch Tempelschlaf — Bezug nehmen, hat er schon der Entwickelungsgeschichte dieser Dinge einen Dienst erwiesen. Sie sind beachtenswert für den Einblick in den Schritt für Schritt sich vollziehenden Untergang des Heidentums. Vielleicht kann ich in dieser Hinsicht Preuschen's umfassend begründete Ausführungen noch durch wenige Bemerkungen ergänzen.

Preuschen tritt (a. a. O. S. 22/23) noch einmal für die auch früher schon, z. B. von Stark [2]), behauptete ausserägyptische Herkunft des Sarapis ein, der Züge des vorderasiatischen Baal und des hellenischen Asklepios an sich trägt und zugleich eine chthonische Gottheit ist. Zu schliessen ist dies aus der Thatsache, dass Incubation bei ihr stattfand, die durch die von dem Gotte ergriffenen *κάτοχοι* für Geld den bei dem Baal Sarapis Rat suchenden oder Heilung begehrenden Gläubigen geleistet wurde. Um 160 v. Chr. standen diese religiösen Dinge im grossen

---

οὗτος δύο καὶ τετταράκοντα ἱερὰ κατ' Αἴγυπτον, οὗτος πάντας τοὺς ἐν τῇ γῇ νεὼς συνέχει τε καὶ κοσμεῖ, φύλαξ τῶν φανερῶν καὶ τῶν ἀπορρήτων, ἡγεμὼν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνων.

[1]) Parthey, Plutarch Isis und Osiris, S. 216 und 217. Vgl. Ebers, Durch Gosen zum Sinai (Leipzig 1872), S. 514, Anm. 28.

[2]) Stark, Gaza und die philistäische Küste (Jena 1852), S. 514.

Sarapeion zu Memphis in Übung und Ansehn. Wann begann hier der Verfall und die Verödung? Wann fing der Flugsand der Wüste an, mit seiner schirmenden Hülle des Sarapis Heiligtum mit allen seinen weitläufigen Nebengebäuden zu umziehen und zu bedecken? Wir sind zur Beantwortung dieser Fragen nur auf Vermutungen angewiesen. Strabon, der um Christi Geburt auf seinen grossen Reisen auch Ägypten besuchte, in dessen nördlicher Hauptstadt Alexandria er in jugendlichen Jahren seine Bildung genossen, berichtet im 17. Buche seines geographischen Werkes, das er erst in höherem Alter unter Kaiser Tiberius verfasste, über die Umgegend von Memphis schon recht Trauriges. Das Sarapeion fand er in sehr sandiger Gegend liegen, vom Winde häuften sich bereits ringsum die Sandhügel. Die Sphinxreihen sah er teils bis zu den Häuptern im Sande begraben, andere noch halb sichtbar. Aus diesen Umständen zieht er besorgt einen Schluss auf die Gefahr, die dem das Heiligtum aufsuchenden Wanderer droht, wenn ihn plötzlich der Sturm überfallen sollte[1]). Wohl war damals und auch Jahrhunderte später die Stadt noch vorhanden, aber jetzt? „Memphis", schreibt W. Gentz, der bekannte Orientmaler, am 29. August 1850[2]), „ist dermassen verschwunden, dass wenigstens 10 bis 20 Fuss hoch über dem Raum, wo es stand, frischer Boden liegt, auf dem jetzt viele Dörfer und

[1]) Strabonis Geographica rec. A. Meineke (III. Lipsiae MDCCCLIII), XVII, 1, 32. S. 1126, 16 ff.: *Ἔστι δὲ καὶ Σαράπειον ἐν ἀμμώδει τόπῳ σφόδρα ὥσθ' ὑπ' ἀνέμων θῖνας ἄμμων σωρεύεσθαι, ὑφ' ὧν αἱ σφίγγες αἱ μὲν καὶ μέχρι κεφαλῆς ἑωρῶντο ὑφ' ἡμῶν κατακεχωσμέναι, αἱ δ' ἡμιφανεῖς· ἐξ ὧν εἰκάζειν παρῆν τὸν κίνδυνον, εἰ τῷ βαδίζοντι πρὸς τὸ ἱερὸν λαῖλαψ ἐπιπέσοι.*

[2]) W. Gentz, Briefe aus Ägypten und Nubien (Berlin 1853), S. 96. Auf diese für die Kunde ägyptischer Verhältnisse auch heute noch höchst lesenswerten Briefe meines Oheims sei hiermit besonders hingewiesen. Die vorzügliche Einleitung (S. I—XVIII) schildert in geistvoller Weise die für die Geschichte der Entwickelung der Menschheit und des menschlichen Geistes grundlegende Bedeutung Ägyptens.

Palmenwälder stehen . . . Hie und da findet man Bruchstücke von Granitkolossen; unter ihnen eine Statue von wenigstens 50 bis 60 Fuss Höhe, die wahrscheinlich den König Rhamses darstellt. Die Statue ist umgestürzt und liegt auf dem Gesicht. Sie ist wunderbar gut erhalten, wahrscheinlich, weil sie mehrere tausend Jahre verschüttet war".

Sarapis wurde also ebenso wie Asklepios als Heilgott befragt. Fand Strabon das grosse Sarapeion zu Memphis schon in so traurigem Verfall, das kleinere zu Kanobos, 120 Stadien von Alexandria, stand noch und erfreute sich des Zuspruchs der Gläubigen. „Es wird", sagt er[1]), „mit grosser Frömmigkeit geehrt und hat Heilungen aufzuweisen, so dass sogar die verständigsten Leute daran glauben und selbst für sich im Tempel schlafen oder andere schlafen lassen". Auch hier also ist wiederum die Gilde der *κάτοχοι* erkennbar. Inschriften aus der Kaiserzeit bezeugen ferner das Bestehen der religiösen Einrichtung der *κατοχή*, der „Besessenheit".

Mit Recht nimmt Preuschen (a. a. O. S. 17 u. 18) die Nachricht der aus Smyrna, aus dem Consulatsjahre des Gentianus und Bassus, d. h. 211 n. Chr., stammenden Inschrift, der zufolge der Philosoph Papinius dem Heiligtume der Nemeseis ein Haus schenkt, das er gelobt, als er sich dort als *ἐγκατοχήσας* für Sarapis aufhielt[2]), für die aus den ägyptischen Urkunden erwiesene Auffassung in Anspruch. Mit der Übersetzung „reclusus", oder wie Wessely[3]) das *ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι* philo-

---

[1]) A. a. O. S. 1116/1117: *Κάνωβος δ' ἐστὶ πόλις ἐν εἴκοσι καὶ ἑκατὸν σταδίοις ἀπὸ Ἀλεξανδρείας πεζῇ ἰοῦσιν, ἐπώνυμος Κανώβου τοῦ Μενελάου κυβερνήτου ἀποθανόντος αὐτόθι, ἔχουσα τὸ τοῦ Σαράπιδος ἱερὸν πολλῇ ἁγιστείᾳ τιμώμενον καὶ θεραπείας ἐκφέρον, ὥστε καὶ τοὺς ἐλλογιμωτάτους ἄνδρας πιστεύειν καὶ ἐγκοιμᾶσθαι αὐτοὺς ὑπὲρ ἑαυτῶν ἢ ἑτέρους.*

[2]) Corp. inscr. Graec. II, 3163: *ἐγκατοχήσας τῷ κυρίῳ Σαράπιδι παρὰ ταῖς Νεμέσεσιν εὐξάμενος αὐξῆσαι τὸ Νεμέσειον τὸν παρατεθέντ[α] οἶκον ταῖς Νεμέσεσιν ἀνιέρωσεν ὡς εἶναι ἐν ἱερῷ τῶν κυρίων Νεμέσεων τὸ ὅλον.*

[3]) Wessely, Wiener Studien 1886, S. 204.

logisch unmöglich durch „ein Klausnerdiener des Sarapeums" wiedergiebt, ist hier nichts anzufangen. Papinius begab sich offenbar, um aus Gefahr oder schlimmer Krankheit Rettung zu suchen, in die κατοχή des Sarapis und bezeugte dann nach erfahrener Hülfe seine Dankbarkeit durch Schenkung eines Hauses.

In gleiche Verhältnisse versetzt uns das inschriftlich erhaltene, um 255 n. Chr. abgefasste Decret des Valerianus, das Schenkungen, die dem Tempel des Gottes Zeus (= Baal) von Baitokaike, einem syrischen, in der Satrapie von Apamea gelegenen Dorfe, gemacht sind, feierlich bestätigt (a. a. O. S. 21/22). Auf den Inhalt der Inschrift im Einzelnen hier näher einzugehen, dürfte überflüssig sein. Was aber „die Vermutung, dass der Cult des Baal von Baitokaike mit dem des Sarapis eine gewisse Verwandtschaft zeigt, vortrefflich stützt, ist", sagt Preuschen (S. 22), „der Umstand, dass die Urkunde von den κάτοχοι ἁγίου οὐρανίου Διός errichtet ist. Also auch hier treffen wir wieder dieselbe Bezeichnung, und auch hier kann es kaum zweifelhaft sein, dass es sich um Hierodulen handelte, die sich in diesem Culte mit einem der specifisch orientalischen Begriffssphäre angehörigen Ausdrucke als die „Besessenen" bezeichneten. Diese κάτοχοι treten uns noch in einer zweiten, an demselben Orte gefundenen Inschrift entgegen, die uns die aus ihren Mitteln bestrittene Errichtung eines Votivsteines meldet (CIG III, Nr. 4475)."

Wie durch die weitere Ausbreitung des Christentums jene religiöse Sitte des Tempelschlafs zum Zwecke der Götterbefragung beeinflusst wurde, wann sie verschwand, das alles ist schwer zu sagen. Über ein halbes Jahrhundert verging seit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion, ehe die letzten grossen Tempel und mit ihnen die in jener Art befragten Orakelstätten zu Grunde gingen. Der eigentliche Todeskampf des Heidentums fällt hauptsächlich unter Theodosius' Regierung. Noch einmal war die gesamte Macht des römischen Reiches in einer that-

kräftigen Hand vereinigt. Des Reiches Bestand durch wirksamen Schutz gegen äussere Gefahren und durch die Einheit des Glaubens im Inneren kräftig zu wahren, darin erblickte Theodosius seine Hauptaufgabe. In den Heiden sah er Abtrünnige; er griff darum mit Strenge zu den früheren Verordnungen gegen dieselben zurück. Noch heute zeugen die Rechtsbücher laut von dem stetig sich steigernden Eifer des Kaisers, das Heidentum völlig zu beseitigen. Allmählich „wurden den Heiden die politischen Stellungen, Rechte, endlich die Privatrechte des Besitzes geschmälert oder genommen; die heidnischen Zeichen und Verbindungen entfernt und endlich die unmittelbare Zerstörung der heidnischen Mittelpunkte unterstützt“ (Stark, a. a. O. S. 619). In letzter Linie sind es die Tempel des Sarapis zu Alexandria und des Marnas zu Gaza, beide Gottheiten damals im wesentlichen als gleich betrachtet, beide als Zeus (Baal) und Orakelgott mit Inbrunst verehrt.

Das Sarapeion zu Alexandria hatte bis dahin unerschüttert und unangetastet sich als eine Hochburg des Heidentums erwiesen. Alles, was der ägyptischen Welt an der Verehrung des Sarapis zu einem durch Jahrhunderte geweihten und geheiligten Brauch geworden war, übertrug sich in dieser Zeit auf jenen letzten Hort in Alexandrien. Nur diese Stätte meinte, wie Reiske richtig sah, Aristides, wenn er am Schlusse seiner Rede auf Sarapis (Dind. I, 97) dankerfüllten Herzens den Gott als denjenigen preist, der auf die schönste Stadt herniederschaut, die ihm Jahr für Jahr glänzende Feste feiert (*ὦ τὴν καλλίστην ὢν ἐφορᾷς κατέχων πόλιν, ἥ σοι δι᾽ ἔτους πανήγυριν πληροῖ*). Das grosse Sarapeion von Memphis, an welches Canter hier dachte, lag, wie wir gesehen, schon über hundert Jahre im Sande der Wüste begraben. Mit Recht bezeichnet es Preuschen (a. a. O. S. 28) als wenig wahrscheinlich, dass, wenn bis ins 3. Jahrhundert n. Chr. in Smyrna und Baitokaike, den einzigen Sarapiscultstätten ausser Ägypten, von denen wir zufällig genauere Kunde haben, der Begriff und das

Wort für die religiöse Beschaffenheit (κατοχή, κάτοχος) sich erhalten hatte, auf ägyptischen Boden sich sollte „eine Gilde in der Blütezeit des religiösen Vereinswesens verloren haben, die doch den Bedürfnissen des Publicums entgegen kam." Und das ist denn auch noch aus Sozomenos' (VII, 15) Bericht über die Zerstörung des Sarapeions in Alexandria zu erkennen. Als 391 der kaiserliche Befehl eintraf, welcher sofortige Vernichtung des Heiligtums verlangte, in welchem bislang unversehrt, durch religiöse Scheu mit einer Art von Unnahbarkeit umgeben, des Sarapis kunstreich gefügtes Bild emporragte, des Tempels Wände an allen Seiten berührend, da brach der von dem berüchtigten Erzbischof Theophilos entfachte Sturm los. Mit wuchtiger Streitaxt zerschmetterte ein beherzter Krieger das Haupt des Gottes, ohne dass, wie die Heiden voller Grauen erwarteten, Erde und Himmel untergingen. Vergebens war der erbitterte Widerstand der im Tempel eingeschlossenen Heiden, welchen ein zum Dienst des Sarapis aus Cilicien nach Alexandria gekommener Philosoph Olympios nach Sozomenos (a. a. O. bei Valesius S. 724) ermunternd zurief, das Bildwerk sei der Vergänglichkeit unterworfen, ihnen selbst wohnten göttliche Kräfte inne, die sie zum Himmel erhöben (*δυνάμεις δέ τινας ἐνοικῆσαι αὐτοῖς καὶ εἰς οὐρανὸν ἀποπτῆναι*): eine Wendung, in der Preuschen (a. a. O. S. 29, Anm. 1) noch einmal jene Besessenen (*κάτοχοι*) auftauchen sieht, in denen göttliche Kräfte wirken. „Eine andere Gottbegeisterung, die über den letzten Resten des Heidentums die Brandfackel schwang, war aufgekommen: der wilde Mut der Mönchsscharen aus den nitrischen Bergen", jener Scharen, die gelegentlich mit Knütteln die Schlachten ihres Erzbischofs schlugen, an deren unheiligen Händen das unschuldige Blut der edlen Hypatia klebt.

Dass wir hier auf so dürftige Andeutungen angewiesen sind, hat seinen Grund in der Thatsache, dass nunmehr christliche Berichterstatter die Vermittler der Nachrichten sind, welche entweder die noch vorhandenen Verhältnisse

nicht mehr kennen oder aus religiösem Hass nicht mehr kennen und nennen wollen, während in den früheren Jahrhunderten kundige heidnische Leute mit liebevoller Sorgfalt die Einzelheiten des Lebens in den Tempeln und im Dienste des Gottes getreu übermittelten. Dieser Grund trifft auch für denjenigen Berichterstatter zu, der über den erst 11 Jahre später, 402 eintretenden[1]) völligen Untergang des Heidentums in Gaza berichtet, Markos Diakonos. Vielleicht nur deshalb, weil der von ihm gemeldete Vorgang ein so tief in das bürgerliche Leben einschneidender wie die Ehe ist, von deren Eingehen und Führung wohl mehr in die Öffentlichkeit dringt als etwa von der, um leiblicher Not und Krankheit abzuhelfen, mittels Tempelschlafs bewirkten Befragung der Gottheit, hat Markos aus Gaza uns eine Nachricht aufbehalten, die dasselbe berichtet, was uns die Urkunden schon zur Ptolemäerzeit von dem Astarte-Tempel von Memphis melden, wo wir den dort mehrfach erwähnten Ptolemäos seiner κατοχή obliegen sehen. Vor der Stadt Gaza, an einer, Tetramphodos genannten, Wegekreuzung befand sich nach Markos (Cap. 59, Edit. Teubner. S. 49) ein Standbild der Aphrodite, nach der näheren Beschreibung das einer Anadyomene. Der Zusammensturz dieses Bildwerks gerade in dem Augenblicke, als der von Byzanz mit der von Kaiser Arkadios erteilten Ermächtigung zur Zerstörung der heidnischen Tempel heimkehrende Bischof Porphyrios, von Scharen des Volkes geleitet, von Majuma heraufzog, erschütterte den Glauben der Heiden, und bei dieser Gelegenheit erfährt Markos Näheres über seine Bedeutung. Das Standbild der Aphrodite, sagt er, „verehrten alle Einwohner der Stadt, zumeist die Weiber, indem sie Lampen davor anzündeten und Weihrauch opferten. Denn es ging das Gerede davon, dass es

[1]) A. Nuth, De Marci Diaconi vita Porphyrii episcopi Gazensis quaestiones historicae et grammaticae (Bonnae 1897), S. 31. Vgl. meine Besprechung der Schrift in der Wochenschr. f. klass. Philol. 1898, Nr. 11, Sp. 293—298.



denjenigen, welche zur Ehe schreiten wollten, im Traume Orakel erteile (χρηματίζει κατ' ὄναρ), sie täuschten aber einander durch Lügen. Von dem Dämon aufgefordert, hatten sie oft der ehelichen Verbindung wegen solches Unglück, dass sie bis zur Ehescheidung kamen oder unglücklich zusammen lebten. Dies erfuhren wir von denen, welche von dem Wahne sich abgewandt und die Wahrheit erkannt hatten.“ Hier haben wir dieselbe Sache, wie dort vor Jahrhunderten in Memphis. Selbstverständlich fand die von Frauen geübte Incubation (denn Markos sagt S. 50, 1 von der Aphrodite: χρηματίζει κατ' ὄναρ ταῖς βουλομέναις προσομιλῆσαι γάμῳ) nicht unter freiem Himmel vor dem Standbild auf dem Wege nach Majuma statt, sondern zu Gaza im Tempel der Aphrodite, der uns von Markos (Cap. 64, S. 52) ausdrücklich bezeugt wird, und Priesterinnen der Aphrodite waren es offenbar, welche ihre Geschlechtsgenossinnen, die im Tempel der Göttin dem Tempelschlaf, ihrer κατοχή, obliegenden Frauen, durch die Auslegung des im Tempel Geträumten täuschten (ἠπάτων δὲ ἀλλήλας ψευδόμεναι). Ganz bezeichnend für die Anschauungen der Zeit ist es zu hören, wie sich der schlichte christliche Berichterstatter die Besessenheit der Menschen durch die Gottheit von Dämonen vermittelt denkt. „Einige der Götzendiener,“ sagt er (Cap. 60, S. 50), „die das schwere Unglück der Missehen, zu denen sie dem Befehle des Dämon der Aphrodite gemäss aufgefordert waren, nicht zu ertragen vermochten, bekannten im Unwillen darüber den Betrug. Denn es sind ja die Dämonen nur im Stande zu täuschen, aber in keiner Weise die Wahrheit zu sagen. Denn nicht wohnt ihnen die Fähigkeit eines sicheren Wissens bei, sondern nur mit Wahrscheinlichkeiten geben sie sich den Anschein, die ihrer Knechtschaft verfallenen zu täuschen. Denn wie vermöchten diejenigen die Wahrheit zu reden, die aus der Wahrheit gefallen sind? Und treffen auch ihre Weissagungen einmal ein, so geschieht das aus Zufall, wie es auch bei Menschen sich öfters fügt, dass man einer

Sache wegen etwas voraussagt, und dies dann zufällig eintrifft. Über das so seltene und nur zufällige Eintreffen wundern wir uns; das Nichteintreffen aber des ununterbrochen Geschehenden verschweigen wir."

Wenn so die Incubation am Aphrodite-Tempel zu Gaza im Anfange des 5. Jahrhunderts noch im Schwange ging, sollte das nicht noch viel mehr beim Heiligtum des Marnas der Fall gewesen sein, das, nachdem dem kaiserlichen Befehle gemäss im Jahre 398[1]) alle Heiligtümer der Stadt geschlossen waren, der damit beauftragte Beamte gegen eine schwere Bestechungssumme allein ungestört weiter heimlich Orakel erteilen liess (Cap. 27, S. 25/26)? Dies Marneion hielten die Gazäer für den ruhmvollsten und bedeutendsten Tempel der Welt (Cap. 64, S. 53). Jedenfalls war er in den Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der berühmteste in ganz Syrien. Nachdem das Sarapeion gefallen, die Tempel von Apamea und Heliopolis kurz darauf in Trümmer gesunken, war das Marneion zu Gaza des Heidentumes letzter Hort. Die Bedeutung und häufigere Erwähnung des Gottes Marnas gehört eben ganz dieser letzten Zeit des Kampfes zwischen Heidentum und Christentum an. Mit dem Namen Marnas ist, wie Stark[2]) nachgewiesen hat, die Gottheit an sich nur als Hauptgottheit bezeichnet und zwar der Bedeutung und dem Begriff nach als wesentlich gleich dem herrschenden Bel (Baal) oder dem griechischen Zeus. Wenn wir daher von dem durch Markos berichteten Fall absehen, wo Marnas als Spender des Regens bei Dürre und Trockenheit (in griechischer Auffassung also als *Ζεὺς ἀγρεύς, ἀρουραῖος*) erscheint, so eignen ihm vorwiegend, wie dem Sarapis, die Bezeichnungen des Zeus als Orakelgottes. Welcher Art nun die Orakelbefragung und -Erteilung an dem trotz kaiserlichen Befehles nicht geschlossenen Tempel des Marnas war, wird genauer zwar

---

[1]) A. Nuth, a. a. O. S. 24/25.

[2]) Stark, Gaza und die philistäische Küste (Jena 1852), S. 577 ff.

von Markos nicht angegeben, aber man wird aus Andeutungen, die er bei dem Bericht über die 10 Tage lang dauernde Zerstörung der anderen Tempel der Stadt macht, nämlich der des Helios, der Aphrodite, des Apollon, der Kore, der Hekate, der Tyche der Stadt und des sogenannten Heroon (Cap. 64, S. 52/53), auf die endlich die Vernichtung des Marneions folgt, — schliessen dürfen, dass Marnas Orakel durch Tempelschlaf erteilte. Wenn Markos berichtet, wie die Bischöfe in Byzanz klagen, die Götzendiener verübten trotz jenes erstmaligen kaiserlichen Befehles ungescheut gottlose Dinge (Cap. 40, S. 36: *ποιοῦσιν ἀφόβως τὰ ἀνόσια*), so kann an öffentliche Opfer nicht mehr gedacht werden, noch viel weniger an den bei der Beratung über die Art und Weise der Zerstörung des Marnas-Tempels aus Kindermund stammenden Hinweis auf furchtbare Dinge, auf Menschenopfer, die in dem Tempel stattgefunden (Cap. 66, S. 54: *πολλὰ γὰρ δεινὰ γέγονεν ἐν αὐτῷ, μάλιστα δὲ ἀνθρώπων θυσίαι*). Das ist eine aus religiösem Hass und vielleicht aus dunkelen Erinnerungen an die Molochsgreuel der Vorzeit stammende Verdächtigung, die jeden Grundes für diese Zeiten entbehrt. Ging doch schon ein Schrei der Entrüstung durch den Rat der Ältesten von Tyrus, als bei der Belagerung der Stadt durch Alexander im Jahre 332 v. Chr. einige den Vorschlag machten, man solle zur Rettung der Stadt dem Saturn (= Moloch, Baal) einen freigeborenen Knaben opfern.[1]) Mit den von Markos voller Abscheu in das Marneion verlegten unheiligen Handlungen können, wie mir scheint, nach den strengen, für Gaza erlassenen kaiserlichen Befehlen, kaum andre Dinge als die Orakel-Erteilungen gemeint sein. Und da liegt die Annahme nahe, dass diese, da sie, wie wir gehört,

---

[1]) Q. Curti Rufi Histor. Alexandri M. rec. Theod. Vogel (Lipsiae MDCCCLXXXII), IV, 15: quod sacrilegium verius quam sacrum Carthaginienses a conditoribus traditum usque ad excidium urbis suae fecisse dicuntur. Ac nisi seniores obstitissent, quorum consilio cuncta agebantur, humanitatem dira superstitio vicisset.

damals heimlich vor sich gehen mussten, in derselben Art erfolgten, wie im Aphrodite-Tempel der Stadt und wie einst im Sarapeion zu Memphis und Alexandria. Wenn nun derselbe Markos bei der Beschreibung des Heiligtums dessen Nebenräume erwähnt und diese als für die ruchlosen und scheusslichen Thaten der Götzendiener wohlgelegene bezeichnet (Cap. 75, S. 62: *εἶχεν δὲ καὶ ἄλλα τινὰ ἃ τοῖς εἰδώλοις ἔπρεπεν, εὔθετα δὲ πρὸς τὰ γινόμενα παρὰ τῶν εἰδωλομανῶν μυσαρὰ καὶ ἀθέμιτα*) und sie im Inneren mit Marmor bekleidet, den Weibern aber unzugänglich sein lässt: so werden wir darunter Räume verstehen dürfen, in denen Leute berufsmässig, wie dort in den Urkunden aus Memphis zur Zeit der Ptolemäer und noch in späteren Zeiten an den genannten Orten, oder die Hülfesuchenden selbst als „Besessene“ (*κάτοχοι*) des Marnas dem Tempelschlaf oblagen und durch ihn des Gottes Rat und Hülfe zu erlangen sich bemühten.

IV.

Zu Gregorios' von Neocäsarea Schrift „Über die Seele".

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

In den Verhandlungen über Ursprung, Zweck und Bedeutung der von Victor Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus" (Leipzig 1880) zum ersten Male in deutscher Übersetzung aus dem Syrischen und hier unter des Gregorios von Neocäsarea Namen überlieferten beiden Schriften „An Philagrios über die Wesensgleichheit" (S. 65—70) und „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" (S. 71—99) ist wiederholt von dem Umstande die Rede gewesen, dass durch die in der syrischen Übersetzung so häufige Verderbnis der griechischen Namen das Verständnis nicht unerheblich erschwert werde. Ryssel selbst erwähnt in der zweiten Schrift, deren Echtheit er (S. 118—124) mit triftigen Gründen bewiesen, die Verunstaltung des Namens Kodros zu Theos (S. 88); Bäthgen hat in seiner Besprechung von Ryssel's Werk (Gött. gel. Anz. 1880, S. 1400) den ebendaselbst genannten Leukippos, der, als Führer der Ätolier, sich töten liess, „damit nicht die Ätolier gefangen weggeführt würden", auf Grund der Bruchstücke des Polybios, auf die ihn Blass aufmerksam machte, sehr geschickt zu dem dort und auch bei Livius mehrfach genannten Lykiskos wiederhergestellt. Für den Cap. 31 (S. 98; 63, 20) erwähnten Isokrates, der in einem Schreiben an die Abderiten die Geldgier „eine Krankheit der Seele" nannte, hat Nestle (ZDMG, Bd. 35, S. 786) mit Recht Hippokrates aus Kos (460—±370 v. Chr.) wieder eingesetzt. Einen anderen

Isokrates (Cap. 6. S. 77; 50, 3) habe ich beseitigt, indem ich nachwies, dass dafür Sokrates zu schreiben sei, d. h. der Name jenes Schülers des Gnostikers Markion, gegen dessen Lehren die Schrift an Theopompos höchst wahrscheinlich sich richtete[1]). Aus ähnlicher Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder gelehrter Verbesserung von Seiten des syrischen Übersetzers habe ich sodann in der Überschrift der ersten Schrift die Verwandelung des ursprünglichen Euagrios in Philagrios erklärt und zugleich den Beweis geführt, dass die Schrift (*Πρὸς Εὐάγριον μοναχὸν περὶ θεότητος*) ein echtes Werk des Gregorios von Nazianz ist, unter dessen Nachlass sie als 243. Brief (früher 45. Rede) überliefert ist[2]).

Ist in den zuvor erwähnten Beispielen die Verderbnis der Überlieferung auf Seiten der Syrer zu suchen, so wäre es doch wohl nicht unmöglich, dass auch einmal der umgekehrte Fall eingetreten sein könnte, d. h. dass der ursprüngliche Name von dem syrischen Übersetzer unentstellt überliefert wäre, die uns jetzt in unseren verhältnismässig recht jungen griechischen Handschriften vorliegende Form dagegen sich als eine aus mangelhafter Vorlage oder gelehrter Vermutung stammende Verderbnis erwiese. Ich vermute, dass dies bei der Schrift des Gregorios „Über die Seele“ der Fall ist.

---

[1]) Ges. patrist. Untersuchungen (Leipzig 1889), S. 162—168.

[2]) Jahrb. f. prot. Theol. VII, 1881, S. 379—384; VIII, 1882, S. 343—384 u. S. 553—568. Ges. patrist. Untersuchungen, S. 103—162. Zustimmend sprachen sich von den Beurteilern meines Werkes aus die Theologen O. Zöckler, V. Schultze, G. Krüger und die Philologen H. Gelzer, A. Engelbrecht, P. Kötschau. Vgl. des letzteren Ausgabe von „Des Gregorius Thaumaturgus Dankrede an Origenes“ (Freiburg i. B. und Leipzig 1894), S. XXIV, und meinen die Persönlichkeit und die Lehre des Euagrios mit Bezug auf die seit Erscheinen meiner Untersuchung vereinzelt erhobenen Bedenken und die weiteren Forschungen Zöckler's noch einmal behandelnden Aufsatz „Zu Euagrios Pontikos“ in der Zeitschr. f. wiss. Theol. XXXVII, S. 125—137.

Von der Echtheit dieser Schrift brauche ich nicht noch einmal zu reden. Ich habe den Beweis dafür in dieser Zeitschrift (XXXIX, S. 166—169 und S. 441/442) erbracht und kürzlich erst die Art ihrer Bezeugung durch einen die Schrift des Prokopios von Gaza aus dem 5. Jahrhundert im wesentlichen wörtlich ausschreibenden mittelalterlichen Griechen zum Nachweise eines ähnlichen Verhältnisses auch für Tatianos' „Rede an die Hellenen" herangezogen (vgl. diese Zeitschr. XLIII, S. 609/610). Insbesondere ist mir Ryssel's Urteil[1]), dass ich die Schrift „mit durchschlagenden Gründen als echt erwiesen", sehr wertvoll gewesen.

Die syrische Übersetzung der Schrift, welche Ryssel in deutscher Fassung gegeben (a. a. O. S. 4—9), ist in einem Cod. Sinait. überliefert, dessen Inhalt durch die um die biblische und theologische Wissenschaft hochverdiente und deshalb mit Fug und Recht Ehren halber jüngst von der philosophischen Facultät in Halle zum Dr. phil. promovirte Frau Agnes Smith Lewis[2]) zugänglich gemacht worden ist. Das erste Heft ihrer „Studia Sinaitica" (London 1894) bietet einen Katalog der syrischen Hss. des Katharinenklosters auf dem Sinai, der innerhalb der Beschreibung des aus dem 7. Jahrhundert stammenden Cod. 16 einen Abdruck der Schrift „Über die Seele" enthält (S. 19—26). Ein Bruchstück aus dieser Schrift veröffentlichte Lagarde aus zwei Hss. des 8. Jahrhunderts in seinen „Anal. Syr." 31, Z. 14—16. Merkwürdig ist nun der Umstand, dass in der ersteren Übersetzung die Einleitung (Migne, Patr. Gr. X, 1137) fehlt. „Wahrscheinlich", meint Ryssel (a. a. O.

---

[1]) Nachtrag zu „Zwei neu aufgefundene Schriften der gräcosyrischen Litteratur", Rhein. Museum LI (1896), S. 318—320.

[2]) Eine eingehende Würdigung der wissenschaftlichen Verdienste dieser gelehrten Frau und ihrer Schwester gab Ryssel in seinem in der „Schweizer theol. Ztschr." 1900 erschienenen, mir nur in Sonderabzug (19 S.) vorliegenden Aufsatz „Agnes Smith Lewis und Margret Dunlop Gibson".

S. 319), „fehlte diese Einleitung schon in der griechischen Vorlage des Übersetzers, wie man daraus schliessen kann, dass die Schrift mitten unter Werken der klassischen Litteratur der Griechen überliefert ist, während diese Vermutung zugleich darin eine Bestätigung findet, dass auch in manchen griechischen Handschriften die Einleitung fehlt (s. Gerardus Vossius, S. Gregorii Thaumaturgi opera omnia, Mog., p. 146)." Ryssel's Vermutung möchte ich noch erweitern und behaupten, der syrische Übersetzer hat, wenn er in der griechischen Vorlage, die er um ihres wertvollen philosophischen Inhalts willen übertrug, die Einleitung nicht fand, auch die Aufschrift des Werkes nicht mehr gelesen, denn er giebt diese, augenscheinlich nach eigenem Ermessen, ohne Verfassernamen also: „Abhandlung, verfasst von den Philosophen über die Seele". Ist in den griechischen Hss., von denen Vossius spricht, die Sachlage eine gleiche gewesen, so zwar, dass auch in ihnen mit der Einleitung die Aufschrift fehlte und die dann später gesetzte nach anderweitiger Überlieferung sich richtete? Diejenige Hs. nämlich, welche er seiner editio princeps der „Dankrede an Origenes" zu Grunde legte, ist nicht mehr vorhanden, doch zeigt Kötschau, dass sie von keiner der fünf von ihm unter Nr. 2—6 (a. a. O. S. XXXI/XXXII) genannten Hss., d. h. Cod. Paris. 616 a. 1339, Ven. Marc. 44 saec. XV, Palatino-Vat. 309 a. 1545, Oxon. 146 saec. XVI, Ven. Marc. 45 saec. XIV, abhängig sein kann, vielmehr wahrscheinlich für eine zum Zwecke des Drucks gefertigte Abschrift des Cod. Vat. 386 gehalten werden muss. Ist in diesem Cod., ausser den anderen echten Schriften, auch die „Über die Seele" überliefert? Eine Antwort hierauf zu geben bin ich völlig ausser Stande, da die Überlieferungsverhältnisse der Schriften des pontischen Bischofs überaus verwickelte sind. Und das hängt höchst wahrscheinlich mit den Umständen zusammen, die Kötschau in sehr verständiger Weise hervorgehoben hat. „Gregorios", sagt er (a. a. O. S. XXI), „hat wohl wenig Wert auf schriftstellerische

Thätigkeit gelegt; seine Schriften dienten dem praktischen Bedürfnis oder verdankten wenigstens ihren Ursprung irgend einem äusserlichen Anlass (vgl. Ryssel S. 54). Damit hängt es zusammen, dass weder Gregorios selbst seine Schriften gesammelt hat, noch dass eine Gesamtausgabe derselben nach seinem Tode veranstaltet zu sein scheint. Wir dürfen uns also über die Geringfügigkeit des echten litterarischen Nachlasses des Gregorios Th. nicht wundern und müssen es auch begreiflich finden, dass bei dieser mehr zufälligen Art der Überlieferung selbst unzweifelhaft echte Schriften andern Autoren in den Hss. beigelegt werden". Wo finden sich Hss. mit der Schrift „Über die Seele"? Preuschen verzeichnet in Harnack's „Gesch. der altchristl. Litt." I, S. 431 nur Folgendes: „*Λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν* griechisch unter den Werken Gregors [ob damit identisch die Schrift *λόγος πρὸς φυλακτήριον ψυχῆς καὶ σώματος* Cod. Paris. Suppl. Gr. 920 f. 20 sc. X?] gedruckt. Dem Gregor. Thaumat. auch zugeschrieben in dem Cod. Patm. 202 sc. X, der ausserdem Methodius' Symposion, Hermias' irrisio philosoph. etc. enthält (Sakkelion, *Πατμιακὴ βιβλιοθήκη* p. 113)". Woher stammt der volle Titel *περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν*? Steht er im Cod. Patm.? und auch in anderen Hss.? In der ältesten Anführung, d. h. bei Prokopios (Nikolaos von Methone), ist die Schrift inhaltlich zwar genau gekennzeichnet, ihre Aufschrift aber und der Mann, an den sie gerichtet, nicht genannt[1]). Heisst er wirklich Tatianos, wie wir gleich im Eingang des griechischen Textes lesen (*Τὸν περὶ ψυχῆς σοι λόγον ἐκέλευσας ἡμῖν, ὦ θαυμάσιε Τατιανέ, μετ' ἐνεργουσῶν ἀποδείξεων διαχαράξασιν ἀποστεῖλαι*)? Oder steckt in dem Namen eine Verderbnis?

---

[1]) Nicol. Methon. ed. Vömel (Frankfurt 1825), S. 211: *ἐπειδὴ χωριστὴ σώματος ἡ λογικὴ ψυχὴ καὶ ὅλως ἀσώματος, ταύτῃ τοι καὶ ἀμερὴς καὶ ἁπλῆ δικαιοῖτ' ἂν λέγεσθαι, καθὼς καὶ ὁ μέγας Γρηγόριος ὁ θαυματουργὸς συλλογιστικῶς περὶ αὐτῆς ἀποφαίνεται, τὸ ἀσύνθετον ἐκ τοῦ ἀσωμάτου συνάγων, ἐκ δὲ τοῦ ἀσυνθέτου τὸ ἀμερὲς καὶ ἁπλοῦν.*

Wir würden hierin klarer sehen, wenn in der syrischen Übersetzung des Cod. Sin. 16 (saec. VII) Aufschrift und Einleitung uns erhalten wären. So bietet nur jenes Bruchstück der Übersetzung (saec. VIII) bei Lagarde (Anal. Syr. 31, 13), worauf schon Ryssel (a. a. O. S. 114) aufmerksam machte, in der Überschrift nicht Tatianos, sondern Gaianos: S. Gregorii Thaumaturgi ex tractatu ad Gaianum. „Das גאינוס der syrischen Übersetzung ist also aus Tatianos entstellt“, schliesst Preuschen (a. a. O. S. 432), dem Ryssel schon mit dieser Folgerung den Weg gewiesen. Es ist aber die Frage, ob das richtig ist.

Ich behaupte: Wie der Syrer ein mangelhaft überliefertes *ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΡΙΟΝ* als *ΠΡΟΣ ΦΙΛΑΓΡΙΟΝ* lesen oder durch gelehrte Vermutung darauf raten konnte, so war es sehr wohl möglich, dass ein griechischer Abschreiber, wenn er in der Aufschrift in verwischten Buchstaben *ΠΡΟΣ ΓΑΙΑΝΟΝ* vorfand, dies zu dem vermeintlich richtigen *ΤΑΤΙΑΝΟΝ* ergänzte. Oder er machte, wenn die Zueignung in der Überschrift, was sehr wahrscheinlich ist und vielleicht auch aus dem Schweigen des Prokopios von Gaza (a. a. O.) geschlossen werden darf, ursprünglich überhaupt fehlte, aus dem Vocativ des Eingangs *ΓΑΙΑΝΕ* ein *ΤΑΤΙΑΝΕ*.

Der Name Tatianos sieht somit ganz nach einem Verlegenheitsbehelf aus. Er hat den Herausgebern und Lesern der Schrift Kopfzerbrechens genug gemacht; man wusste nichts mit ihm anzufangen. Der alte Apologet konnte ja als Empfänger nicht in Betracht kommen. Als Gregorios die Schrift verfasste, weilte er seit länger als einem Menschenalter nicht mehr unter den Lebenden. Aber sein Name lag den nächsten Geschlechtern als ein hochberühmter noch so lebhaft in den Ohren, dass die obige Verschreibung paläographisch durchaus glaublich erscheinen könnte. Vielleicht aber geriet ein Abschreiber auf diesen Namen nur dadurch, dass er Tatianos, ähnlich so wie Fabricius (Bibl. Gr. VII, 257) sich die Sache zurecht-

legte, etwa für einen Bruder jener Tatiana hielt, deren Origenes in seiner Schrift „Vom Gebet“ gedenkt. Aber das sind doch alles nur Möglichkeiten, die zum Verständnis der Schrift und der Sachlage, aus welcher diese heraus entstanden zu denken ist, nichts beitragen.

Anders liegt, wie mir scheinen will, die Sache, wenn wir Gaianos als den ursprünglichen Namen ansehen. Schon die Anrede *ὦ θαυμάσιε Γαϊανέ*, meine ich, lässt vermuten, dass Gaianos, dem Gregorios die Schrift zueignete, ein Mann der Wissenschaft, ein Gelehrter war. Gregorios braucht im Eingange seiner „Dankrede an Origenes“ (a. a. O. S. 2, 4) dasselbe Wort zur Bezeichnung der anwesenden christlichen Männer, „welche sich der herrlichen Philosophie gewidmet haben“ (*τῶν θαυμασίων τούτων ἀνδρῶν, τῶν τὴν καλὴν φιλοσοφίαν ἀσπασαμένων*). Ich möchte an jenen Schüler des berühmten Apsines aus Gadara, den Sophisten Gaianos denken, der aus Arabien, d. h. der römischen Provinz Arabien, also vielleicht aus Bostra oder Petra stammend, unter den Kaisern Maximinus (235—238) und Gordianus (238—244) in Berytos lehrte und nach Suidas[1]) ausser einer *Τέχνη* und *Μελέται* auch ein Werk *Περὶ συντάξεως* in fünf Büchern verfasste.

Dass Gregorios mit diesem Sophisten Gaianos, der bei Eudokia auch ein Rhetor heisst, in näherer Verbindung gestanden haben kann, dafür lässt sich wenigstens einiges anführen. Zwar dass Gregorios sein unmittelbarer Schüler in Berytos gewesen, ist nicht zu beweisen. Weilte der

[1]) Suidae Lexicon rec. Bernhardy. Tom. I, 1059: *Γαϊανός, Ἀράβιος, σοφιστής* [Eudocia: *ῥήτωρ καὶ σοφιστής*], *μαθητὴς Ἀψίνου τοῦ Γαδαρέως. ἦν δε ἐπί τε Μαξιμίνου καὶ Γορδιανοῦ. Περὶ συντάξεως βιβλία ε', Τέχνην ῥητορικήν, Μελέτας. ἐσοφίστευσεν ἐν Βηρυτῷ.* Vgl. Nicolai, Gesch. der griech. Litt. (Magdeburg 1867), S. 384. Es bedarf der Herleitung des syrisch überlieferten Namens Gaianos (nach Payne Smith, Thes. Syr., wie ich Ryssel a. a. O. S. 51,g entnehme, verlängert aus Gajus) gar nicht, auch nicht des Hinweises auf Gregorios' Zeitgenossen, den Bischof von Rom, Caius, an den, wie Ryssel a. a. O. Anm. 2 meint, Payne Smith vielleicht gedacht hat.

Pontier mit seinem Bruder Athenodoros überhaupt zum Zwecke seiner wissenschaftlichen Ausbildung in Berytos? Wenn wir Hieronymus (De vir. ill. 65) hören, so scheint es so, denn er schreibt: „Theodorus, qui postea Gregorius appellatus est, Neocaesareae episcopus, admodum adulescens, ob studia graecarum et latinarum litterarum de Cappadocia Berytum et inde Caesaream Palaestinae transiit iuncto sibi fratre Athenodoro". Des späten Suidas Mitteilungen sind eine einfache Wiedergabe der Worte des Hieronymus in der Übersetzung des sog. Sophronios: *διὰ τὴν παίδευσιν Ἑλληνικῶν τε καὶ Ῥωμαϊκῶν γραμμάτων ἀπὸ τῆς Καππαδοκίας εἰς Βηρυτὸν κἀκεῖθεν εἰς Καισάρειαν τῆς Παλαιστίνης διέβη ἅμα Ἀθηνοδώρῳ ἀδελφῷ.* Und Hieronymus war in seinen Nachrichten einzig und allein von Eusebios, der aber über diesen Punkt schweigt, und Gregorios abhängig. In seiner Rede an Origenes aber teilt dieser ausdrücklich mit (S. 13/14), dass er, um auf den Rat eines seiner juristischen Lehrer, seine Studien des römischen Rechts in der durch ihre Rechtsschule damals berühmten Stadt Berytos[1]) zu vollenden, mit seinem Bruder im Geleit ihrer Schwester, die ihrem durch den römischen Statthalter von Syria Palästina zum juristischen Beirat nach Cäsarea berufenen Gatten mit Staatspost von Pontus dahin nachreiste, zwar nach Cäsarea gelangte, seine Absicht aber, von hier Berytos oder Rom zu jenem Zwecke aufzusuchen, nicht zur Ausführung brachte, sondern durch die gewaltig anziehende Persönlichkeit des damals nach Cäsarea übergesiedelten Origenes volle fünf Jahre dort festgehalten wurde. Nun hat Kötschau (a. a. O. S. VIII--XIII)

[1]) Ziemlich auffällig ist der Ausdruck, den Gregorios zur Bezeichnung der Entfernung der Stadt Berytos von seinem damaligen Aufenthaltsort, d. h. Neocäsarea in Pontus, braucht (V, 62. S. 13, 3—5): *αἰτία καὶ ἀφορμὴ τῆς ἐπὶ τάδε ὁδοῦ ἡ τῶν Βηρυτίων πόλις· ἡ δε οὐ μακρὰν ἀπέχουσα τῶν ἐνταῦθα πόλις Ῥωμαϊκωτέρα πως, καὶ τῶν νόμων τούτων εἶναι πιστευθεῖσα παιδευτήριον.* Die Entfernung ist doch selbst nach unseren heutigen Begriffen eine recht beträchtliche. Sollte darum wohl das *οὐ* vor *μακρὰν* richtig sein?



überzeugend nachgewiesen, „dass Origenes in den Jahren 233—238 ungestört in Kaisareia gelebt und als Lehrer gewirkt hat, und dass während dieser Zeit Gregorios und Athenodoros ohne *wesentliche* Unterbrechung seine Schüler gewesen sind. Andernfalls würde in der Dankrede ein Hinweis auf das Gegenteil nicht fehlen". Dass Gregorios in jenen Jahren begeisterter philosophisch-theologischer Studien bei Origenes Beziehungen zu Berytos gehabt hat, das klingt noch aus den Worten des *Sokrates* (Kchgesch. IV, 27) heraus, der von dem Ruhme seines Gedächtnisses, ausser in den pontischen Landen, auch in Athen und Berytos zu melden weiss (*Περὶ τούτου τοῦ Γρηγορίου πολὺς ὁ λόγος ἔν τε Ἀθήναις καὶ Βηρυτῷ καὶ ὅλῃ τῇ Ποντικῇ διοικήσει*). Und der Umstand, dass *Fabricius* (Bibl. Gr. VII, 258) unter anderen Schriften des Gregorios gerade auch eine Erzählung desselben über die 212 zu *Berytos* versammelten Väter als handschriftlich vorhanden bezeichnet, weist doch auch auf Beziehungen des Gregorios zu jener Stadt hin. Aber auch abgesehen hiervon werden wir es selbstverständlich und naheliegend finden, dass Gregorios während seines fünfjährigen Aufenthalts in Cäsarea wiederholt Musse und — auf dem Seewege so schnelle und bequeme — Gelegenheit fand, die Stadt aufzusuchen, in die ihn vor wenigen Jahren seines Lehrers Rat zur weiteren Vervollständigung seiner juristischen Ausbildung gewiesen. Gewiss hat er hier in Berytos nicht längere Zeit zugebracht, aber er hat, wie es bei einem so für die Wissenschaft begeisterten Jüngling nur natürlich war, sicherlich die dort wirkenden Lehrer bei seiner Anwesenheit kennen zu lernen Veranlassung genommen. Diese so naheliegende Annahme erhält, wie mir scheint, gesicherten Rückhalt durch Gregorios selbst. Wenn er nämlich, seinen eigenen Mitteilungen zufolge (Dankrede, Cap. 5), in seiner Heimat nach dem ersten Jugendunterricht nur rhetorische und römische Rechtsstudien betrieben hatte und in der „Dankrede an Origenes" von den zeitgenössischen Philo-

sophen redet, „soweit er sie persönlich kennen gelernt, oder aus den Vorträgen anderer vom Hörensagen kenne“ (ὅσους αὐτὸς ἔγνων καὶ ὅσους ἄλλων διηγουμένων ἤκουσα, Cap. 10. S. 24, 26): so kann mit dem letzteren Ausdruck zwar auch Origenes gemeint sein, die Anwendung der Mehrzahlsform aber und vor allem der erstere Ausdruck weisen notwendig auf Männer, die er an einem anderen Orte als Cäsarea hörte. Und das kann nach Lage der Umstände nur Berytos sein. Darum ist es eine von der höchsten Wahrscheinlichkeit bis zur Gewissheit fortschreitende Annahme, dass Gregorios bei einem solchen Besuch, wie ich ihn vorschlug, auch mit dem gerade in jenen Jahren dort lehrenden Sophisten Gaianos in nähere Beziehung und freundschaftliche Verbindung trat, und zwar um so eher, wenn Gaianos, den wir uns älter als Gregorios vorzustellen haben, damals bereits vom Christentum nicht unberührt war.

Was Gregorios zur Abfassung der Schrift „Über die Seele“ veranlasste, darüber wusste man bisher, solange man sie in Verbindung mit dem Namen des sonst völlig unbekannten Tatianos betrachtete, nichts auszusagen. Nur das Eine hob Ryssel (a. a. O. S. 85) zutreffend hervor, „dass der streng philosophische Inhalt derselben durchaus dem Bildungsgange des Gregor entspricht und auch mit dem philosophischen Charakter der übrigen Schriften harmonirt“. Gerade das schulgemässe Gepräge der Schrift rückt sie, wenn nicht unmittelbar in die Lehrzeit des Gregorios in Cäsarea, so doch in die nächste Nähe derselben.

Ohne den Versuch zu unternehmen, genau die Jahre zu ermitteln, in denen Origenes von Cäsarea aus in den gerade in Arabien, d. h. wohl in Bostra auftauchenden kirchlichen Lehrstreitigkeiten als Vermittler und Schiedsrichter auftrat, so darf doch wohl hier an eine Stelle des Eusebios erinnert werden, die mit der Abfassung der Schrift „Über die Seele“ ungezwungen in Verbindung gebracht werden könnte. Dieser berichtet (Kchgesch. VI, 37)

von Irrlehrern in Arabien, die mit der Behauptung auftraten, „die menschliche Seele sterbe in dieser Welt im Augenblicke des Vollendens zugleich mit dem Körper und verwese mit demselben, werde aber dereinst zur Zeit der Auferstehung zugleich mit demselben wieder zum Leben kommen“. Wann das geschehen, lässt sich aus Eusebios mit einiger Sicherheit entnehmen. Der Umstand, dass nach seinem Ausdruck, um die angegebene Zeit (κατὰ τὸν δηλούμενον χρόνον) „wiederum andere in Arabien“ (αὖ πάλιν) mit Irrlehren hervortraten und Origenes, „auch jetzt wiederum berufen“ (πάλιν Ὠριγένης παρακληθεὶς καὶ ἐνταῦθα), auf einer Synode die Sache beilegte, rückt den Vorgang in die unmittelbare Nähe der kurz zuvor (Cap. 33) berichteten, gleichfalls von Origenes mit Beryllos von Bostra, wohl in den letzten Jahren Gordianus' III., geführten Verhandlungen. Wir dürften ihn demnach, wenn wir den locker gespannten Rahmen der Kaiser-Regierungen und die innerhalb desselben von Eusebios beliebte Unbestimmtheit der Zeitangaben (VI, 34 Ankündigung des, im Jahre 244 erfolgten, Regierungsantritts des, aus Arabia Trachonitis stammenden und seit 243 schon zum Mitkaiser des Gordianus ernannten, Kaisers Philippus; VI, 35 Bezugnahme auf sein drittes Regierungsjahr; VI, 36 die mit τότε eingeleitete Abfassung der acht Bücher wider Celsus durch Origenes) gebührend berücksichtigen, in die erste Hälfte der vierziger Jahre verlegen. Denn wie Harnack gezeigt hat, weisen derartige von Eusebios gebrauchte, allgemeine Zeitangaben, wie die eben genannten, „immer wieder auf den Amtsantritt des Kaisers, der vorher erzählt ist, und seine Regierungszeit zurück. Demgemäss ist die Anordnung des Stoffs innerhalb einer Kaiserregierung nicht für chronologisch zu halten, die Ereignisse stehen im Sinne des Eusebius vielmehr neben einander“ [1]). So könnten wir für jenes von Eusebios (VI, 37) berichtete Auftreten der

[1]) Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, Teil II (Chronologie), Leipzig 1897, S. 19 vgl. S. 7 und S. 17.

Irrlehrer in Arabien ungezwungen auf das Jahr 243 oder 244 zurückgehen.

Berücksichtigen wir weiter, dass jene Irrlehren betreffs der Seele nicht von heute auf morgen auftauchten und sich sicherlich nicht etwa bloss auf Bostra beschränkten, sondern gewiss schon längere Zeit vor Origenes' Auftreten gegen dieselben, auch in den benachbarten Gegenden, Palästina und Phönicien, Aufsehen machten und die Gemüter erregten, so werden wir annehmen dürfen, dass auch Gaianos in Berytos an diesen von Leuten seiner Heimat ausgehenden Streitfragen lebhaften Anteil nahm. Damit hätten wir den Zugang zu Gregorios' Schrift gefunden. Gaianos wandte sich, durch jene Fragen veranlasst, an seinen Freund Gregorios, der damals, d. h. im Jahre 243 in seiner Heimat noch als junger Anwalt wirkte oder vielleicht eben erst zum Bischof geweiht war und in seiner ganzen Geistesrichtung noch unmittelbar unter dem bestimmenden Einfluss und dem tiefen Eindruck der Lehrweisheit des Origenes stand. Er trug ihm die Bitte vor, ihm eine mit wirksamen Beweisgründen (*μετ' ἐνεργουσῶν ἀποδείξεων*) ausgestattete Auseinandersetzung über die Seele zu senden, und zwar mit Vermeidung der Schriftzeugnisse (*μὴ ταῖς τῶν γραφῶν μαρτυρίαις χρησαμένους*). Zur Begründung gerade dieses letzteren Umstandes hatte Gaianos darauf hingewiesen, er erstrebe mit seiner Bitte nicht Vervollkommnung und Befestigung der eignen Überzeugung, da er in den heil. Schriften und Überlieferungen hinlänglich bewandert sei, um sich durch die Wechselfälle menschlischer Meinungen in seiner Gesinnung nicht erschüttern zu lassen, sondern er wünsche die Widerlegung Andersgläubiger, welche den Zeugnissen der Schrift keinen Glauben schenkten, durch Redegewandtheit aber die in solchen Erörterungen Unbewanderten zu überlisten versuchten. Im Vertrauen auf Gaianos' Wohlwollen und Freundschaft (*χάριτι τῇ πρὸς ἡμᾶς καὶ φιλίᾳ ποιῶν*) hat sich Gregorios sodann guten

Mutes an die Lösung der Aufgabe gemacht (*ταῦτα οὖν εἰδὼς μετὰ πάσης πεποιθήσεως ὡρμήθην ἐπὶ τὴν ἔκθεσιν*). Was nach des Freundes rhetorisch gebildetem Urteil — denn auf ein solches greift Gregorios offenbar mit den Worten *ἃ μὲν καλῶς ἔχειν δοκιμάζεις* zurück — probehaltig ist, das wird er gewiss ans Licht stellen und öffentlich verwerten (*ταῦτα εἰς τὸ κοινὸν προτιθέναι*); dasjenige aber, was nach seinem Urteil im Ausdruck sich minderwertig erweist, still in die Verborgenheit zurücktreten lassen (*τὰ δὲ ἔλαττον τοῦ δέοντος δοκοῦντα εἰρῆσθαι, ταῦτα παρέπεσθαι καὶ ἀποκρύπτεσθαι*). Und nun beginnt Gregorios seine Darlegungen, die er ausdrücklich als mit dem gewöhnlichen Gange schulmässiger Behandlung solcher Fragen im Einklange bezeichnet (*Ποιήσομαι δὲ τὸν λόγον τάξει τινὶ καὶ ἀκολουθίᾳ χρησάμενος, ἥνπερ καὶ οἱ περὶ ταῦτα δεινοὶ κατεχρήσαντο πρὸς τοὺς ἐπιστημόνως ζητεῖν τι ἐθέλοντας*). Sie hier im Einzelnen zu verfolgen, liegt natürlich kein Grund vor, wohl aber verdient für den Zweck dieser Zeilen hervorgehoben zu werden, dass in diesen Eröterungen gerade die Ausführung derjenigen Gedanken, um die sich die von den Irrlehrern in Arabien hervorgerufene Erregung hauptsächlich drehte, nämlich die Unkörperlichkeit, Unteilbarkeit, Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Seele (Cap. IV—VI, Migne a. a. O. Sp. 1141—1144) einen besonderen Raum einnimmt, und dass deren Wichtigkeit durch die nur innerhalb dieser Capitel und sonst nirgends in der so knapp und sachlich gehaltenen Schrift sich findende Bezugnahme auf den fragenden Freund (Cap. VI, Sp. 1141—1144: *Ἀκόλουθον οἶμαι δεῖν τῷ ἁπλῷ τὸ ἀθάνατον· καὶ ὅπως, ἄκουσον*) bestimmt gekennzeichnet ist [1].

---

[1] Die von A. Jahn (Anecdota Graeca Theologica, Leipzig 1893, S. 116, 15—17) aus Cod. Monac. 509 als Margin. ad Philippi Solitarii Dioptram mitgeteilte, unter dem Namen Gregorios überlieferte Stelle: „Fol. 120 *Γρηγόριος. οὐ γάρ ἐστιν ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι ὡς ἐν ἀγγείῳ ἢ ἀσκῷ, μᾶλλον τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ. οὐ γὰρ περι-*



Ich bin am Ende. Durch die Ermittelung einer bestimmten, s. Z. an Gregorios herangetretenen Veranlassung zur Abfassung der Schrift „Über die Seele“, sowie eines bestimmten Mannes, dessen geschichtlich überliefertes Gepräge aus der Schrift bis zu einem gewissen Grade auch heute noch erkennbar uns entgegentritt, und durch die Aufweisung innerer Beziehungen jener zu den philosophisch-religiösen Fragen, die zu Gregorios' Zeit gerade in den Kreisen der Heimat des durch die syrische Übersetzung allein uns genannten Veranlassers und Empfängers der Schrift brennende waren, glaube ich, wenn anders man die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der in diesem Zusammenhange vorgetragenen Vermutungen nicht grundsätzlich verwirft, einen Weg aufgezeigt zu haben, auf dem es möglich ist, jene Schrift des Gregorios von Neocäsarea in den durch die Forschungen von Ryssel und Kötschau sowie die meinigen[1]) ermittelten Lebensrahmen des grossen Pontiers mit einiger Sicherheit einzufügen.

ἔχεται ὑπ' αὐτοῦ, ἀλλὰ περιέχει αὐτὸ ἡ ψυχή“ — darf nicht, wie er (a. a. O. S. 113, unter 19) ohne weiteres angiebt, auf Gregorios Thaumaturgos zurückgeführt werden. In der Dankrede wenigstens und in der Schrift „Über die Seele“ findet sie sich nicht.

[1]) J. Dräseke, Der Brief an Diognetos (Leipz. 1881), S. 142—207; auch Z. f. w. Th. XXXVII, S. 246—260. — Nachtrag. Zu meinem, auch im dritten Absatz vorstehender Arbeit erwähnten, Beitrag „Zu Tatianos' Rede an die Hellenen“ Z. f. w. Th. XLIII, S. 611/612 möge mir noch eine Bemerkung gestattet sein, die sich auf die Kenntnis dieser Rede von Seiten des Nikephoros Kallistos bezw. seines von de Boor in das 10. Jahrhundert gesetzten Gewährsmannes bezieht. Der Freundlichkeit de Boor's verdanke ich nämlich die Mitteilung der mir bisher entgangenen, durch v. Dobschütz in den „Christusbildern“ bewiesenen Thatsache, „dass Nikephoros die Translation des Edessenischen Christusbildes aus Edessa nach Konstantinopel a. 944 nicht kennt, während er ausführlich über dies Bild spricht“: ein für die Frage nach dem Verfasser des kirchengeschichtlichen Werkes höchst wichtiges Ergebnis. „Das scheint mir“, bemerkt darum de Boor mit Recht, „schlagend für meine Hypothese zu sprechen, dass das Werk eben vor 944 geschrieben sei.“

V.

Ubertino von Casale. Sein Leben und seine Schriften.

Von

Dr. ph. **E. Knoth,**

Cand. rev. min. in Marburg a. L.

Das Ereignis von Anagni bedeutete einen Wendepunkt in der Geschichte der kirchlichen Monarchie. Offen traten jetzt die Kräfte zu Tage, die bisher im Stillen an dem Sturz des gewaltigen Baues gearbeitet hatten. Unter dem Banner der Reaction gegen die verweltlichte Hierarchie scharten sich die heterogensten Elemente zusammen, und weithin vernahm man die Klagen über den Abfall und die Verderbnis der Kirche. Eine schier unüberbrückbare Kluft trennte die grosse Masse der Laien von dem verweltlichten Klerus, und die, deren Aufgabe es war, diese Gegensätze zu versöhnen, waren selbst ein Opfer des Weltsinns geworden. Die apostolische „Armut“ der Franziskaner war unter dem Schutze der päpstlichen Privilegien zu einem unerträglichen socialen Krebsschaden entartet, und in der Mehrzahl der Jünger des hl. Franz sah man nur noch die widerwärtigen Karikaturen ihrer apostolischen Vorbilder. In innerem Zwist und Parteihader verzehrten sie ihre Kraft und in dem Streit um die „Armut“ spalteten sie sich in zwei feindliche Lager. Und je mehr der Papst die weltlichen Bestrebungen der Franziskaner begünstigte, desto schärfer wurden die Gegensätze, desto bitterer die Feindschaft der beiden Parteien. Die Anhänger der strengen Observanz stürzten sich in ihrer Verzweiflung, die Reinheit des Ideals nicht mehr retten zu können, in eine wilde Apokalyptik, und die Weissagungen Joachim's steigerten ihre gespannten Erwartungen eines nicht mehr

fernen goldenen Zeitalters, in dem allein die „Armut“ herrschen sollte.

Das Paptstum ist der Antichrist und der gefährlichste Feind der minoritischen „Armut“. Das ist die Erkenntnis, die im Kampf der Parteien sich durchsetzt und zum Gemeingut des ganzen Ordens wird. Einmütig erhebt sich der gesamte Minoritenorden, des häuslichen Zwistes einstweilen vergessend, zum gemeinsamen Kampf wider die römische Curie, und als Bundesgenossen der weltlichen Macht führen seine vornehmsten Vertreter den Streit um die „Armut“ auf eine Höhe von welthistorischer Bedeutung.

Unter den führenden Persönlichkeiten der Armutsbewegung am Ende des 13. und im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts steht an hervorragender Stelle der Franziskaner Ubertino von Casale.

Im Jahre 1485 wurde in der Officin des Andreas de Bonettis de Papia zu Venedig ein Werk gedruckt[1]), das den Titel Arbor vitae crucifixae Jesu führt. Sein Verfasser ist der Franziskanerbruder Ubertino von Casale.

Über den Lebensgang dieses Mannes gibt uns in erster Linie der Prolog zu dem genannten Werk Aufschluss. Ubertinus de Casali, mit seinem vollständigen Namen de Ilia de Casali, — das in der Diöcese Vercelli liegt und zur Custodie Montferrat in der Ordensprovinz Genua gehört[2]), — schrieb den[3]) Arbor seinen eignen Angaben zufolge im Jahre 1305[4]), im 32. Jahre seiner Bekehrung d. h. seines

[1]) die XII martii Joanne Mocenico inclyto principe regnante. — Der Druck umfasst 5 Bücher, während Oudin: Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquae III 749 aus Utrechter Handschriften 15 Bücher verzeichnet.

[2]) Bullarium Franciscanum ed. Conr. Eubel V S. 127 n. 287 und S. 600, XXXIV n. IIII.

[3]) Wir reden in Zukunft von dem Arbor trotz der weiblichen Natur des Wortes im Lateinischen.

[4]) Danach wäre die Angabe in J. A. Fabricii: Bibliotheca lat. med. et inf. aet. (Hamburg 1734) lib. III, 984, wo 1330 als Abfassungsjahr des Arbor steht, zu berichtigen.

Eintritts in den Franziskanerorden. Dieser erfolgte mithin im Jahre 1273. Vierzehn Jahre war Ubertino damals alt, als er ein Jünger des h. Franz wurde. Demnach wurde er im Jahre 1259 geboren. Seine Eltern hatten ihn selbst dem Orden zugeführt. Im Übrigen erfahren wir von ihnen nichts mehr.

Anfänglich philosophischen Studien ergeben, widmete er sich unter grossen Anfechtungen auch den vorgeschriebenen geistlichen Exercitien[1]), ohne jedoch zu der „Vollkommenheit“ zu gelangen, die ihm in der Geschichte und besonders der Passion Jesu als Ideal vorschwebte. Jesu armes, entsagungsreiches Leben und seine leidende Menschheit in sich nachzuerleben, um zu seiner Gottheit durchzudringen, wollte Ubertino nicht gelingen, so sehr er sich auch abmühte. Ein neunjähriger Aufenthalt in Paris brachte auch keinen wirklichen Gewinn für die Entwicklung seines inneren Menschen, im Gegenteil, die schädlichen Einflüsse dieser Stadt übten auf seine Charakterbildung eine so verderbliche Wirkung aus, dass er erst durch ein Wunder, eine Traumerscheinung, aus seinem bisherigen Sündenleben aufgerüttelt, den Entschluss zu besserer Lebensführung fasste. So kehrte er denn, reich an Erfahrung, in seinem 25. Lebensjahre, also 1284, nach Italien zurück und fand hier an einer gewissen Angela de Fulgineo freundlichen Beistand und erfolgreiche Förderung in geistlichen Dingen. Ein glücklicher Zufall führte ihn dann auf seinen Wanderungen durch die seraphische Ordensprovinz zu dem Eremitorium von Grecio. An diesem

[1]) Eine ausführliche Anweisung dazu findet sich im ersten Prolog des Arbor z. B.: Die Lunae faciebat (sc. spiritus Jesu) me revolvere humani generis calamitatem et lapsum Adae .... usque ad gloriosum ortum Jesu ex utero matris.

Die Martis semper mihi oriebatur in media nocte Jesus et illa dies extendebatur usque ad fugam et reversionem Jesu de Aegypto.

Die Mercurii in nocte perdebam et reinveniebam Jesum cum matre. Mane vero baptizabar cum ipso etc.



einsamen, für eine beschauliche Ruhe so recht geeigneten Orte lebte, wie die Historia septem tribulationum [1]) berichtet, in stiller Beschaulichkeit nahezu schon 30 Jahre lang der ehemalige Franziskanergeneral Johann von Parma. „Freiwillig und um Trost zu suchen“ [2]), hatte Johann sich hierher zurückgezogen, nachdem ihn seine Gegner wegen seiner allzu grossen Verehrung Joachims von Floris [3]) — maximus erat Joachyta, sagt Salimbene (a. a. O. S. 124) — hauptsächlich aber wegen seiner Strenge in der „Armut“ zur Abdankung gezwungen hatten [4]). Im Anfang des Jahres 1285 fand Ubertino den Johann von Parma, ihm klagte er sein Leid, er wisse nicht, wen er sich in dieser an mustergültigen und gereiften Persönlichkeiten so armen Zeit zum Vorbild nehmen solle, „weil sowohl die Prälaten der Kirche als auch die Prälaten des Ordens eine laxe Moral nicht nur duldeten, sondern sogar forderten“ [5]). Johann wurde ihm ein treuer Seelsorger und wohlmeinender Berater. Als ein Vorbild der Strenge, Selbstzucht, Demut und Liebe, der Abneigung gegen alle weltliche Eitelkeit, berühmt durch seine überaus tiefe Contemplation (contemplationis sublimitate et solitudine), ein gewaltiger Prediger und trotz schwerer Verfolgungen treuer Zeuge der Wahrheit muss er auf Ubertino, nach dessen Selbstzeugnis in dem seinem Lehrer gewidmeten Nachruf (Arbor V Cap. 3), einen tiefen, unvergesslichen Eindruck gemacht haben. Nachdem Ubertino ihm gebeichtet und von ihm die Absolution empfangen hatte, zog er froh und erleich-

---

[1]) Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters (abgekürzt ALKG) II S. 286.

[2]) „Voluntarie et consolatorie“ Chronica fr. Salimbene Parmensis (Parmae 1857) S. 317.

[3]) H. Haupt: Zur Geschichte des Joachimismus, in der Zeitschrift für Kirchengesch. VII (1885) S. 399 u. 416.

[4]) Arbor V Cap. 3: Jesus Franciscum generans, fol. 210_2.

[5]) Arbor V Cap. 3, fol. 210_2: Quia tam praelati ecclesiae quam praelati ordinis hanc relaxationem vitae non solum sustinebant sed etiam imponebant.

terten Herzens seine Strasse weiter zur Portiuncula-Kirche in Assisi und von da wandte er sich „Studien halber“ (sub titulo studii) nach der Provinz Tuskien. Hier empfing er besonders von Peter von Sena[1]), dem „Kämmerer“ (Pecteuarius), einem gottbegnadeten Manne (Deo plenus) und einer wegen ihrer Frömmigkeit weithin berühmten Jungfrau, der Cecilie von Florenz, geistige Anregung zu contemplativer Askese.

Bei weitem bedeutungsvoller wurde für Ubertino seine Bekanntschaft mit dem grossen Spiritualen Petrus Johannis Olivi (gest. 1298) — seraphicae sapientiae doctor speculativus et Christi vitae defensor praecipuus[2]). Olivi führte ihn auf den Weg zur „Vollkommenheit“ und hinab in die Tiefen der heiligen Schriften, er weihte ihn ein in die Geheimnisse des dritten Weltalters und der „Erneuerung des Lebens Christi“. Ausserdem empfing Ubertino von ihm Belehrung in den Wahrheiten der Theologie, aber immer mit der Anweisung und Mahnung, in der sinnlichen Creatur stets das Übersinnliche, das Abbild Gottes zu sehen und zu suchen[3]) und als Massstab und Ziel alles Handelns und Strebens sich stets den Gekreuzigten gegenwärtig zu halten. Diese Umwandlung seiner theologischen Anschauungen in der Schule Olivi's nennt Ubertino eine Reform an seinem äusseren Leben; an Stelle einer trocknen, die Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigenden Scholastik war eine mehr mystische, den tieferen Sinn der Schrift erfassende Betrachtungsweise getreten.

---

[1]) Über P. v. S. vgl. Wadding Annales Min. ad ann. 1321 n. I seqq. Nach Ubertino's Zeugnis ist P. v. S. im Jahre 1305 nicht mehr unter den Lebenden. Danach wäre das Analecta Franciscana III S. 774 angegebene Datum zu berichtigen.

[2]) Arbor fol. 1_2.

[3]) Ein echt franziskanischer, in der Kunst äusserst fruchtbar gewordener Gedanke, vgl. H. Thode, Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien (Berlin 1885) S. 66, 523.



Während dieser Lehr- und Wanderjahre trat Ubertino auch zu Conrad von Offida [1]) in nähere Beziehung, dessen Person und Lehre bei Johann von Parma wie bei Olivi im grössten Ansehn stand. Gerne weilten sie in Conrads Gesellschaft, „sie verehrten ihn so sehr, dass sie in seiner Gegenwart gerne schwiegen und seinen Worten andächtig lauschten" [2]). Diesem Conrad von Offida († 1306) verdankte Ubertino die Schilderung von den Zuständen und dem Leben des Ordens, wie er zu Lebzeiten des Stifters gewesen, insbesondere aber auch eine Reihe von Legenden über den h. Franz, die Conrad aus dem Munde Leos, eines der ersten Jünger von Franz, selbst gehört hatte [3]).

Nachdem Ubertino hierauf nochmals vier Jahre lang als Lehrer [4]) thätig gewesen, vertauschte er den Lehrberuf mit dem Predigtamt und der Seelsorge. In Perugia verkündigte er vor Klerus und Volk das Evangelium so freimütig, dass ihm, wie er behauptet, „um des Zeugnisses der Wahrheit willen", das Predigen verboten wurde. Er zog sich nach dem Alverno in die Einsamkeit zurück, und hierher brachte ihm der Ordensminister der Mark, Fr. Salomon, am Pfingsttage die Trauerkunde von dem Tode Johanns von Parma. Dieser hatte von Nicolaus IV. [5]) die Erlaubnis zur Mission unter den Griechen bekommen, war

[1]) Offida liegt in nordöstlicher Richtung von Ascoli in der Mark Ancona.

[2]) Hist. tribul. ALKG. II S. 311; Wadding, Ann. Min. ad ann. 1306 n. 4; ALKG. I S. 558 werden Joh. v. Parma, Conr. Off. und Olivi zusammen aufgeführt.

[3]) Arbor V Cap. 3, fol. 216_1a und Buch V Cap. 5: Jesus normam constituens, fol. 222_1a.

[4]) Fr. Paulsen in Sybels H. Z. 45 N. F. IX S. 390: „Der vollständige Universitätscursus umfasst lernen und lehren gleichmässig. Lernend fängt man den Cursus an, lernend und lehrend setzt man ihn fort".

[5]) Salimbenes Angabe a. a. O. S. 319, Innocenz IV. habe Joh. v. P. die Erlaubnis erteilt, scheint mir hiernach (Arbor fol. 210_2b) wie auch nach dem Bericht der hist. tribul. ALKG. II 286 und Analect. Francisc. II 105 unrichtig zu sein.

aber in Camerinum in der Mark erkrankt und am 20. Mai 1289 gestorben.[1])

Von einem längeren Aufenthalt Ubertinos auf dem Alverno berichtet auch die Historia septem tribul.[2]). Danach scheint er manchmal vom Berge herabgestiegen zu sein und in der Umgegend eine reiche Thätigkeit entfaltet zu haben. Es heisst dort nämlich, er habe, nachdem er auf dem Alverno die rechte Weihe eines Wahrheitszeugen empfangen und von einer Klarheit zur andern geführt, als ein treuer Zeuge „einzigartiger Vollkommenheit“ durch sein gutes Beispiel, durch Lehre und Wandel viel Gutes, zumal in Tuskien, Spoleto und der Mark gestiftet. Seinen Gesinnungsgenossen, die von den Eiferern in Tuskien und Spoleto schwere Verfolgungen bestehen mussten, war er ein treuer und thatkräftiger Anwalt ihrer guten Sache und manchen Gefahren und Beschwerden unterzog er sich um ihretwillen. Als einem „katholischen Manne“ vom reinsten Wasser ist es ihm Herzens- und Gewissenssache gewesen, die verderblichen Auswüchse einer Bewegung, die in den sogenannten Apostelbrüdern böse Früchte gezeitigt hatte, zu beseitigen. Es gelang ihm, einen gewissen Bentevenga, der seine ketzerischen Ideen auch nach Umbrien getragen hatte, vor Zeugen seines Irrtums zu überführen, eine That, deren er später bei anderer Gelegenheit wiederholt gedenkt. Aber trotz aller Verdienste und einer grossen Zahl von Anhängern, die solche rückhaltlos anerkannten, hatte er doch auch viele Feinde. Wahrscheinlich hatte er sowohl durch seine herbe Kritik, die er an den Missständen im Orden übte — contra quae omnia doctrina mea continue fulminabat[3]) — wie durch seine scharfe Polemik gegen den unrechtmässigen Papst diese Feindschaft selbst heraufbeschworen. Er wurde bei dem Papste Benedict[4]) ver-

[1]) Das Todesjahr Joh'. v. P. wäre damit festgelegt.

[2]) ALKG II 130 f.

[3]) Arbor fol. 1_2.

[4]) Wahrscheinlich Bonifaz VIII. (Benedictus de Anagnia).

klagt und an die Curie nach Rom citirt, entging aber durch eine geschickte Widerlegung der Anklagen den Schlingen, die seine Gegner nach ihm ausgeworfen hatten. Darauf schickten die Perusiner Gesandte an den Papst mit der Bitte, den fr. Ubertino, „der die ganze Stadt erleuchtet und in einzigartiger Weise zu Gott gezogen hatte", zu rehabilitiren d. h., wie wir vermuten, ihm das Predigen wieder zu erlauben.

Im Arbor übergeht Ubertino diese Dinge, und doch müssen sie sich vor der Abfassung dieses Werkes zugetragen haben, oder doch mindestens vor dem Abschluss des Ganzen und der Niederschrift des Prologs; denn Papst Benedict lebte, falls auch Benedict XI. gemeint wäre, zu der Zeit, als der Arbor begonnen wurde, nicht mehr[1]).

Von seinem Aufenthalt auf dem Alverno berichtet der Verfasser des Arbor weiter, dass er fortwährend mit Bitten verschiedenster Art belästigt worden sei. Den einen sollte er die heiligen Schriften und die Apokalypse auslegen, anderen sollte er Predigten verfassen, wieder andern das

[1]) F. X. Kraus, „Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik" (Berlin 1897) S. 741 bezieht die Stelle Arbor V Cap. 8, fol. 232_1a: Si Benedictus de Anagria (sic!), qui nunc regnat auf die Abfassungszeit des Arbor und versteht unter Bened. de Anag. den Papst Benedict XI. Nun ist aber Bened. de Anagnia — so ist wohl zu verbessern — kein anderer als Bonifaz VIII. und zweitens ergibt der Zusammenhang, in dem obige Stelle steht, dass dies nicht Ubertino's eigne Worte sind. Ubertino erzählt nämlich von den unglücklichen Spiritualen, die vor Bonifaz VIII. nach Griechenland flüchteten. In ihrer Mitte wurde bei Tisch eine apokalyptische Stelle aus einem Buch Justin's vorgelesen, die man zu allgemeiner Überraschung und Freude auf Bonifaz VIII. deutete. Ubertino will nun von zwei Leuten, die dabei gewesen, gehört haben, der Vorleser habe laut auflachend zu seinen Genossen gesagt: Si Benedictus de Anagnia, qui nunc regnat, sciret hoc, ipse mitteret totis viribus suis, ut haberet et combureret librum istum — gemeint ist das Buch, aus dem bei Tisch vorgelesen wurde — qui sic aperte eius aperit — nun nicht felicitatem, wie Kraus liest, denn das gibt keinen rechten Sinn, sondern: — falsitatem.

Leben und Leiden des Herrn beschreiben. Vor allen aber drängte ihn sein Ordensbruder Johanninus, den er selbst für den hl. Franz gewonnen hatte, zur Abfassung eines kurzen Abrisses der Geschichte Jesu in Versen. Diese Arbeit nahm Ubertino denn auch in Angriff und beschloss, infolge göttlicher Eingebung, zu Nutz und Frommen des seiner Obhut und Fürsorge anvertrauten Johanninus sowie aller derer, „die im Leiden Christi sich üben wollen", nicht nur die Passion, sondern auch das ganze Leben Jesu, die Missstände der Kirche und die Laster der Feinde der Wahrheit von dem ewigen Anfang Jesu an bis zu seiner und der Seinen Verherrlichung zu schildern. — Die ausführliche und breite Darstellung des Arbor wird mit der Notwendigkeit der Erörterung apokalyptischer Partieen im 5. Buch und der Schilderung weitverbreiteter Missstände und Schäden begründet und entschuldigt, von denen die Nachwelt sich kaum einen Begriff zu machen vermöchte.

Am 9. März 1305 hatte Ubertino den ersten Anfang mit der Arbeit gemacht, war aber nicht weit damit gediehen; denn eine längere Krankheit suchte ihn heim[1]). Er stieg dann vom Berge herab, um an einem anderen Orte sein Werk zu vollenden, aber es wollte ihm nicht gelingen. Des Zaubers, den der Alverno als ein durch Franz geheiligter Ort auf ihn ausübte, konnte er zur Vollendung seiner Schrift nicht entraten. Darum kehrte er auf den hl. Berg zurück und vollendete dort Dank der Unterstützung einer Jungfrau[2]) von erprobter Heiligkeit und asketischer Strenge aus Castellum in Umbrien und mit Hilfe seines Guardians den Arbor in drei Monaten und sieben Tagen und zwar am Michaels-Tag des Jahres 1305.

---

[1]) Arbor fol. 2_2 und V Cap. 4: Jes. seraph alatus, fol. 218_1b.

[2]) Wadding Ann. Min. ad ann. 1299 n. 4 identificirt sie ohne ausreichenden Grund mit Angela de Fulgineo. Die chronologische Anordnung des biographischen Materials über Ubertino bei Wadding und Oudin ist ungenau und „dunkel".



Der Arbor vitae crucifixae Jesu nach Anlage, Inhalt und Zweck.

Der ungewöhnliche Titel dieses Werkes reicht zurück auf die Allegorie vom Baum des Lebens in der Offenbarung Johs. Cap. 22 V. 2 und ist, wie die Übereinstimmung mehrerer Capitelüberschriften des Arbor mit denen einer Schrift Bonaventuras[1]) vermuten lässt, in Anlehnung an diese Schrift entstanden. Der Arbor umfasst nahezu 500 doppelspaltige Druckseiten[2]) mit 5 Büchern, deren Inhalt sich in den Rahmen des Lebens Jesu einfügt und zwar so, dass das erste Buch, das die Wurzel des Baumes versinnbildlicht, den dogmatischen Teil, die Zeit von der ewigen Zeugung bis zur Geburt Jesu, enthält; es hat im Ganzen 11 Capitel. Das zweite Buch, der Stamm des Baumes, umfasst die Zeit von der Beschneidung Jesu bis zur Predigt des Täufers und hat 8 Capitel. Von da an erzählt das dritte Buch, das die Äste des Baumes darstellt, in 23 Capiteln bis zur Leidensgeschichte. Das vierte Buch, die Spitze des Baumes darstellend, befasst sich mit der Leidensgeschichte Jesu und seiner Mutter bis zu ihrer Himmelfahrt; es hat 41 Capitel und wurde, wie der Verf. selbst sagt (Fol. 3_1), zuerst geschrieben. Im fünften Buch endlich werden die Früchte geschildert, die der Baum trägt. Das 5. Buch schliesst im 18. Capitel mit einem eschatologischen Ausblick auf die baldige Vereinigung der Frommen mit Jesu.

In übersichtlicher Weise bietet die Hist. tribul.[3]) eine kurze Inhaltsangabe des Arbor, indem sie berichtet, das von Ubertino in kurzer Zeit geschriebene Werk handle: von Christi Geburt, seinem Leben, seiner Predigt, Tod, Auferstehung, Himmelfahrt, von der Sendung des h. Geistes,

[1]) Opera omnia VIII (Opuscula mystica et ad ordinem spectantia) S. 70 f. — editio Ad Claras Aquas 1898.

[2]) Die Spalten bezeichnen wir mit a u. b.

[3]) ALKG. II 130.

von der Regierung der Kirche und dem Reich der Verklärung. — Jedem Buch ist ein Prolog vorausgeschickt, ausser bei dem fünften, wo er fehlt. Das erste Buch hat sogar zwei Prologe, die beide nach Abschluss des Ganzen geschrieben sind, wie aus der genauen Inhaltsübersicht und dem Hinweis auf einzelne Capitel z. B. Buch III Cap. 9 (Jesus pro nobis indigens) hervorgeht. Die ursprüngliche Gestalt des Werkes ist an den fast in allen Capiteln mit Vorliebe verwerteten, kurzen Memorialversen noch zu erkennen, die dazu dienen sollen „das Gedächtnis an das Leben Christi zu erleichtern und das Elend des gegenwärtigen Zustandes von Herzen zu beklagen“ [1]), oft sieben solcher versiculi, besonders an Stellen, wo von den „geheimnisvollen und frommen Thaten des Erlösers“ [2]) die Rede ist, wie z. B. Buch I Cap. 11 (Jesus Maria natus) fol. 33_1a. Hier wird gesagt, dass, wer das Jesuskind in sich hegen und pflegen will, ein Siebenfaches zu beachten und zu befolgen hat: Est (sc. in te natus parvulus Jesus):

Involvendus,
Reclinandus,
Custodiendus,
Levandus,
Lavandus,
Deducendus,
Et cibandus.

Oft dienen diese Verse als Proposition zu einer längeren erbaulichen Ausführung, wie z. B. Buch II Cap. 4 (Jesus magis monstratus), fol. 48_1a über das Wort: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Hier hält sich der Gedankengang an die dreifach gegliederte Proposition:

via deducit
lux perducit
ostium introducit.

---

[1]) Fol. 2_1, 138_1b (ad Christi vitae faciliorem recolligendo memoriam et praesentis status miseriam cordialiter deplorandam).

[2]) Arbor IV Cap. 1, fol. 138_1b.



Auffällig ist ferner auch die ungewöhnliche Länge mancher Capitel, wie im ersten Buch Cap. 9: Jesus plene dotatus fol. 16 bis 22, Cap. 11: Jesus Maria natus fol. 25 bis 39; im zweiten Buch Cap. 5: Jesus redemptor parvulus fol. 51—60; im dritten Buch Cap. 3: Jesus desertum incolens fol. 72—80, Cap. 9: Jesus pro nobis indigens fol. 92—104, Cap. 13: Jes. perfecta consulens fol. 111—118; Buch IV Cap. 5: Jes. panis sacratus fol. 142—152, in diesem Capitel wird die Messe behandelt; Cap. 29: Jes. triumphans mortuus fol. 172—180; Cap. 36: Jes. spirans afflatibus fol. 185—191 handelt von den 7 Sacramenten; Cap. 37: Jes. cruce ditatus fol. 191—199. Im fünften Buch nehmen den grössten Raum ein: Cap. 3: Jes. Franciscum generans fol. 210—216, Cap. 7: Jesus despectus iterum fol. 224—229 und Cap. 8: Jesus falsificatus fol. 229—234. Es sind zum grössten Teil gerade die Capitel, in denen der Verf. auf die Zeitverhältnisse genauer eingeht oder seine theologische Weisheit an den Mann bringen will, sie kommen daher in erster Linie für uns hier in Betracht.

Bevor wir auf den Inhalt des Arbor im einzeln eingehen, dürfen wir einige Bemerkungen über den Zweck des Buches vorausschicken.

Es ist gewidmet (fol. 1₁a): „Allen Gläubigen Jesu Christi und Freunden der hl. Armut, besonders denen, die über die zunehmende Entartung der Kirche und das in tempelräuberischer Gottlosigkeit erstorbene uud begrabene „Leben Jesu" seufzen und betrübt sind". Der Arbor ist, wie schon aus der Deckelaufschrift[1]) ersichtlich ist, in erster Linie ein Erbauungsbuch, eine Anweisung zur Contemplation. Aus diesem Grunde behauptet der Verf., habe er seinen Gedanken nicht den tiefen Ausdruck geben können, wie er es wünschte, im anderen Falle wäre Mangel an Verständnis und Empfänglichkeit seitens der Leser zu

[1]) Ubertinus de arbore vitae crucifixae liber utilissimus et devotissimus ad legendum et praedicandum.



befürchten gewesen. — Den Begriff der Erbauung fasst Ubertino, wie seine Zeit überhaupt, sehr weit. Vor allem sind es brennende Zeit- und Tagesfragen, die, an dem „armen Leben Jesu“ beleuchtet, einer eingehenden Kritik unterworfen werden. Die „falschen Armen“ sollen zur Busse gerufen und auf den rechten Weg zurückgeführt werden. — Eine zeitgenössische Schrift, die schon erwähnte ‚Historia tribulationum‘[1]) nennt den Arbor ein „frommes Buch, das Christi Weisheit und Licht enthält und getreu und rein auslegt, den Einfältigen unentbehrlich, den Weisen aber nützlich ist“. Ebenso lautet Wadding's[2]) Urteil über den Arbor, auch er hält ihn für ein frommes Buch, aber mit der Einschränkung, dass es dem Charakter jener Zeit entsprechend ein rohes und nicht im geringsten klar und sorgfältig gearbeitetes Werk sei. Von Interesse ist auch, was der Kanzler Joh. Gerson in seiner Schrift ‚De libris legendis a religiosis‘[3]) über den Arbor Ubertino's sagt. Er hat im Jahre 1425 sich die Schriften Ubertino's noch einmal vorgenommen und sich hauptsächlich in den Abschnitt des Arbor vertieft, der den Lobgesang des alten Symeon behandelt[4]). Er ist wie überhaupt von Allem, was er auch nur oberflächlich gelesen, tief ergriffen. Eine geheimnisvolle Macht fesselt ihn an das Buch und lässt ihn nicht wieder los. Aber als er nun tiefer in dasselbe eindringt, gewahrt er, dass sich „kleine Füchse eingeschlichen haben, die die Weinstöcke verwüsten und zwar gerade in der Zeit der Blüte“. Das Buch enthält nach Gerson's Ansicht gefährliche Ketzereien, die sich mit denen Joachims eng berühren; es muss daher mit Vorsicht gelesen werden. — Gerson's Urteil dürfen wir die Thatsache entnehmen, dass der Arbor trotz aller Mängel ein im allgemeinen beliebtes

[1]) ALKG. II 131.

[2]) Ann. Min. ad ann. 1299 n. 4: aliquanto tamen pro illius temporis ratione indigestum et minime ad incudem redactum opus.

[3]) Joh. Gersonis Opera (ed. Paris. 1606) I, 573. ss.

[4]) Arbor II Cap. 5 (Jes. redemptus parvulus).

und geschätztes Erbauungsbuch gewesen ist[1]) — und mit Recht. Zwar lässt sich nicht leugnen, dass, wie Wadding treffend bemerkt, das Ganze durchaus den Eindruck des Unfertigen und Massigen hinterlässt. Neben einer ungeheuren Fülle von Citaten oft die grösste Verwirrung und Ineinanderschiebung der Gedanken. Lange exegetische Ausführungen nach der Methode der vierfachen Schriftauslegung[2]) lassen ein buntes Gemisch mannigfaltiger Ideen am Leser vorbeiziehen, und zeitgeschichtliche Anspielungen verraten die Tiefe, den Ernst und die Innigkeit einer strengen Lebensauffassung. Ein praktisches Interesse, wie schon bemerkt, beherrscht das Ganze. Die „Armut" bildet den Grundton, und apokalyptisch-joachimitische Ideen geben dem Arbor eine eigentümlich grelle Färbung, stellenweise eine „düstere Grossartigkeit"[3]).

So versuchen wir denn Ubertino zu würdigen:

1) als Erbauungsschriftsteller,

2) als Joachimiten,

3) als Vorkämpfer der „Armut".

---

[1]) Nach Bonaventurae Opera VIII S. XL (Prolegomena) heisst es in einem Codex der Capitelsbibliothek in Toledo aus dem 15. Jahrhundert: „Incipit prologus libri qui intitulatur Rosarium Jesu et Mariae. — Fasciculus myrrhae dilectus meus mihi, inter ubera mea commorabitur. Canticorum 1. Praedilecte in Christo pater, cuius nomen scribere necessitas non urget; cum secundum venerabilis Fr. Ubertini de Ordine Minorum, doctoris eximii, quem inter doctores moderni temporis iudicio meo divina irradiatione amplius irradiavit, et coelestis devotio abundantius inflammavit, sententiam et doctrinam, in secundo prologo libri sui, qui intitulatur De arbore crucifixae vitae Jesu, nihil gratius poteris facere" etc.

[2]) Buch II Cap. 1, fol. 39_2: litteraliter, figuraliter, moraliter anagogice.

[3]) M. Ritter: Der Streit der Franziskaner über die Armut. Theol. Litt.-Blatt XII. Jahrg. Nr. 6.

Capitel I.

Ubertino als Erbauungsschriftsteller.

Die Frömmigkeit des Mittelalters ist durchgängig mystisch gefärbt. Das gilt auch von denen, die man nicht eigentlich zu den Mystikern zu zählen pflegt, wie in diesem Falle von Ubertino. Seine Mystik ist im wesentlichen „theologische Frömmigkeit (Contemplation) mit reflexiver Abzweckung nach dem Muster Augustin's und des Areopagiten, befruchtet durch die bernhardinische Hingabe an Christus“ [1]). Die erste Stelle in den theologischen Anschauungen Ubertinos nimmt die Lehre von der „Vollkommenheit“ (perfectio) ein. Bevor wir uns aber auf eine weitere Erörterung derselben einlassen, müssen wir uns erst mit der Frage nach der litterarischen Abhängigkeit des Arbor [2]) in den erbaulichen Partieen abfinden. Wie oben bemerkt, führen wir die Entstehung des merkwürdigen Titels Arbor vitae crucificae Jesu auf die Bekanntschaft Ubertino's mit Bonaventura's Schrift ‚Lignum vitae‘ [3]) zurück. Denn eine Reihe von Capitelüberschriften dieser Schrift stimmt mit denen des Arbor wörtlich überein, z. B.

Bonaventurae opera VIII. S. 70.		Arbor.
I. Jesus ex Deo genitus (S. 86: „ „ patre „)	Buch 1 Cap. 1:	Jesus ex patre genitus.
Jesus emissus caelitus	„ „ „ 8:	Jesus emissus caelitus.
„ Maria natus	„ „ „ 11:	Jesus Maria natus.
II. Jesus conformis patribus	„ 2 „ 1:	Jesus conformis patribus.
„ magis monstratus	„ „ „ 4:	Jesus magis monstratus etc.
XI. Jesus, testis veridicus	„ 5 „ 13:	Jesus testis veridicus.

---

1) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III³ 391.

2) Arbor fol. 2_2b: quando dictabam vel ab aliis libris accipiebam.

3) Bonav. Opera a. a. O. S. 68 fol.

Jesus, iudex iratus	Buch 5 Cap. 14: Jesus iudex iratus.
„ victor magnificus	„ „ „ 15: Jesus victor magnificus.
„ sponsus ornatus	„ „ „ 16: Jesus sponsus ornatus.

Bonavent.	Arbor.
XII. Jesus rex regis filius	Buch 5 Cap. 17: Jesus rex
„ „ „ „	regum dominus.
„ finis optatus	„ „ „ 18: Jesus finis optatus.

Dass Ubertino Schriften von Bonaventura benutzt hat, wird schon durch die verschiedenen Stellen nahegelegt, an denen er Bonaventura's Erwähnung thut[1]). Und wirklich hat er aus dem Lignum vitae Bonaventura's grosse Stücke in den Arbor hinübergenommen. Der Anfang des Cap. 1. (Jesus ex patre genitus) vom Arbor ist identisch mit dem Jesus ex Deo genitus überschriebenen Abschnitt bei Bonav:

Bonav. a. a. O. S. 71: Cum Jesum audis ex Deo genitum perspicaciter contemplare	Arbor: Cum Jesum audis ex patre genitum . . . . perspicaciter contemplare.

Ebenso:

Bonav. S. 74 n. 13: Quanta fuerit piissimi pastoris ad perditas oves sollicitudinis cura . . . . . ipse bonus pastor in parabola pastoris et ovis centesimae perditae . . . etc.	Arbor III Cap. 7 (Jes. pastor circumiiens), Anfang: Convocatis discipulis . . . . . cibum vitae. Quanta autem sollicitudine laboraverit perditas oves reducere ad pascua, ipse pastor ostendit in parabola pastoris et ovis centesimae perditae . . . etc.
Bonav. S. 75 n. 16: Jesus panis sacratus. Inter omnia memorialia Christi praecipua recordatione constat	Arbor IV Cap. 5: Jesus panis sacratus. Inter omnia Christi opera memoriale suae fervidae charitatis . . . .

Ubertino hat nicht alle Capitel des Lignum vitae wörtlich übernommen, wie das zuletzt angeführte Beispiel zeigt, aber wir dürfen wohl ohne Bedenken behaupten, dass die

---

1) Arbor III Cap. 9 (Jes. pro nobis indigens) fol. 92_2b; V Cap. 4 (seraph alatus), fol. 218_1a und fol. 222_1a.

dem Lignum vitae entsprechenden Capitel des Arbor eine erweiterte Paraphrase jener kurzen Abschnitte bei Bonav. sind. Damit ist die Benutzung anderer Schriften keineswegs ausgeschlossen. Unsere weitere Untersuchung hat vielmehr ergeben, dass im Arbor auch das Breviloquium[1]) Bonaventura's in vielen Stücken verbo tenus ausgeschrieben ist. So stammt der Abschnitt über die Trinität Arbor I Cap. 1 (Jes. ex patre genitus), wie folgende Vergleichung zeigt, aus dem Breviloq.

Breviloq. fol. IX_2:	Arbor:
Primo ergo de trinitate . . . . tenendum, quod in unitate naturae sunt tres personae scilicet pater et filius et sanctus spiritus, quarum prima a nulla est, secunda . . . . insepara-bilitatem, Et quae omnia . . . . est doctrinae. Dictat de Deo sentiendum esse . . . . trinum et unum Deum.	quae personae his nominibus propriis exprimuntur: pater, filius spiritus sanctus, quarum prima a nullo est scilicet pater, secunda . . . . inseparabili-tatem, Et ideo potes videre . . . . . . manuducit. Dictat enim de Deo sentiendum esse . . . . trinum et unum.

Die Fortsetzung im Breviloq. springt dann über zu dem ‚De istius fidei intelligentia sana' überschriebenen Abschnitt.

Breviloq.	Arbor.
Ad huius autem fidei . . . . . . summum principium hoc ipso, quod primum sit simplicissimum . . . etc.	Decet etiam in summo principio eo ipso . . . . Decet etiam eo ipso quo primum est quod sit simplicissimum . . . etc.

Ferner lässt sich eine Übereinstimmung constatiren zwischen Arbor I Cap. 5 (Jes. creator inclytus) fol. 5_2b: universitatis enim machinae . . . . etc. und Breviloq. fol. 16_1: universitas machinae . . . . etc ; ebenso Arbor fol. 7_1a (De casu angelorum) und Breviloq. 20_1 (De apostasia daemo-

---

[1]) Wir haben ein Exemplar ohne Angabe des Druckortes und Druckjahres benutzt; es wurde vielleicht zwischen 1466 und 1478 gedruckt (Hain: Repert. biblogr. n. 3469).

num); auch der im Arbor folgende Abschnitt (De confirmatione omnium bonorum angelorum) lautet wie Breviloquium fol. 20_2, und ebenso stammt das Capitel: De lapsu primorum parentum, aus Breviloq. 26_2 fol. — Abgesehen von unbedeutenden Wortabweichungen hat Ubertino nicht selten die Dogmatik Bonaventura's verändert d. h. verschlechtert. So setzt er in dem Abschnitt: De casu angelorum fol. 7_1a, an die Stelle des Wortes Deus das Wort Jesus und lässt demnach die guten Engel statt von „Gott" von „Jesus" geschaffen sein, ausserdem hat er den charakteristischen Zusatz von der „Freiheit des Willens", auf die er auch sonst im Arbor Wert legt[1]). — Ausgiebiger, als Ubertino selbst angibt[2]), hat er ferner die Apologia pauperum Bonaventura's benutzt, und zwar ist das Stück Arbor III Cap. 9 (Jesus pro nobis indigens) fol. 92_2b von Cupiditas omnium malorum etc. an, abgesehen von unwesentlichen Abweichungen — im Arbor fol. 97_1b z. B. steht ein Citat aus Hugo von St. Victor, was Bonaventura nicht hat — also abgesehen davon ist jener Abschnitt von fol. 92_2b bis fol. 99_2b: ut perfectum appellare velimus, im Grossen und Ganzen nichts Anderes als die wörtliche Wiedergabe von Bonaventura VIII S. 272 n. 1 bis S. 285 n. 39 (Haec Beda) sowie S. 320 n. 12 bis S. 330 n. 41: ut perfectum approbare velimus. Ferner haben wir die Identität von Arbor III Cap. 7 (Jesus pastor circumiens) fol. 89_1a (metaphora quae . . . . . scilicet architecti, agricolae etc.) und Bonavent. VIII S. 317 n. 4 (sub septiformi metaphora scilicet architecti, agricolae etc.) festgestellt. Auch die von Bonaventura verfasste Legende vom hl. Franz scheint Ubertino benutzt zu haben z. B.

Bonavent. VIII S. 545 n. 10: Iam in tuae conversationis progressu et crucem, quam vidit Frater	Arbor V Cap. 4 (Jes. seraph. alatus), fol. 217_2b: crux, quam vidit fr. Silvester ex suo

[1]) Arbor V Cap. 7 (Jes. despectus iterum) fol. 228_2b etc.

[1]) Arbor III Cap. 9 (Jesus pro nobis indigens) fol. 93_2b.

Silvester ex ore tuo mirabiliter procedentem et gladios in crucis modum . . . . . vidit . . . . . angelicus vir Monaldus.	ore procedentem et crux gladialis, quam sacer vidit . . . . angelicus vir Monaldus.

Zum Schluss wollen wir noch erwähnen, dass Ubertino die ausführliche Erörterung der Begriffe communitas[1]) Arbor III Cap. 9 (Jesus pro nobis indigens) fol. 101_1b sowie der Begriffe bonum bezw. malum, perfectum bezw. imperfectum[2]) Arbor III Cap. 13 (Jes. perfecta consulens) fol. 111 ebenfalls der Apologia pauperum Bonaventura's entlehnt hat. Die Art und Weise der Benutzung dieser Schrift durch Ubertino erhellt übrigens am besten aus der Stelle Bonav. VIII S. 248 n. 14, wo Ubertino im Arbor (fol. 116_1) zwischen die Worte: ingressus und: Hoc autem etc. einen polemischen Excurs (Propter quod patet error . . . . bis . . curatis) einschiebt gegen die falsche Lehre, dass Priester und Kleriker mit dem Eintritt in den Orden an ihrer „Vollkommenheit“ Einbusse erlitten.

Ubertino hat nun nicht wie so viele Schriftsteller des Mittelalters seine Vorlage nur mechanisch abgeschrieben, er hat vielmehr den aus Bonaventura's Schriften in den Arbor herübergenommenen Stoff geistig verarbeitet und so seinen Gedanken eine genau zu verfolgende eigentümliche Richtung gegeben. So ist es wohl vor allem die Lehre von der „Vollkommenheit“ die den Franziskanermönch besonders anziehen musste. Sie ist in der That — und damit nehmen wir den oben abgebrochenen Faden wieder auf — der Mittel- und Brennpunkt der erbaulichen Ausführungen des Arbor. Darum widmet ihr Ubertino auch eine so ausführliche Abhandlung im 13. Capitel des dritten Buches (Jes. perf. consul.) „Vollkommenheit“ und „Unvollkommenheit“, heisst es dort, verhalten sich nicht wie Gerechtigkeit und Sünde, Gesundheit und Krankheit, Leben

---

1) Bonavent. VIII S. 309 n. 13 fol.

2) Bonavent. VIII S. 237 n. 7 fol.

und Tod, es sind keine Gegensätze, ihr Verhältnis zu einander entspricht vielmehr dem des maius bonum zum minus bonum. — Wurzel und Träger der „Vollkommenheit“ ist die caritas. Sie hat einen dreifachen Stand (status): 1) der niedrigste besteht in der Beobachtung der „Gebote Gottes“. 2) der mittlere in der Beobachtung und Erfüllung der „geistlichen Ratschläge“; 3) auf der höchsten Stufe endlich, wo jeglicher äussere Zwang aufhört, geniesst man den Lohn für seinen Gehorsam. — Die „Vollkommenheit“ documentirt sich nicht nur in inneren Stimmungen oder Eigenschaften (in internis habitibus), sondern auch „in äusseren Übungen vollkommener Tugend“ (in extrinsecis exercitiis perfectae virtutis). Diese Übungen (exercitia) geschehen entweder aus lauterer Absicht und ohne fortwährenden Zwang, und dann ist die „Vollkommenheit“ eine „Vollkommenheit der That und des Herzens“ (perfectio actionis et mentis), oder sie erfolgen unter dem ständigen Zwang eines Ordensgelübdes, dann befindet sich die handelnde Person im Stande vollkommener Heiligung; oder endlich 3) geschehen sie aus Pflichtbewusstsein und Achtung vor dem hohen Stand, dem man angehört (de debito excellentiae status suscepti officii). Das ist dann der „status pastoralis dignitatis ovium Christi“, der zum Trachten nach der vollen perfectio verpflichtet. — Ubertino hat die „Vollkommenheit“ so ausführlich erörtert, „weil es“, wie er sagt, „süss ist, davon zu reden, und süsser, die Geheimnisse der „Vollkommenheit“ zu erforschen“. Zugleich verfolgt er dabei den Zweck, den frommen Lesern, d. h. denen, die „die Regel der evangelischen Vollkommenheit“, ohne daran zu deuteln und zu mäkeln, befolgen wollen, den sicheren und klaren Weg durch das beschwerliche Thal der notleidenden Armut Jesu zu bahnen [1]).

---

[1]) ut iter securum et clarum per actum usum penuriosae paupertatis Christi pateat volentibus perfectionis evangelicae regulam incalumniabiliter observare.



Um die „Verschwisterung der Mystik mit der objectiven Theologie“ [1]) noch genauer darzulegen, sehen wir zu, was Ubertino von der „Gnade“ (gratia) lehrt. Er unterscheidet[2]): 1) gratia unionis, 2) gratia habitualis. Diese letztere ist die notwendige Folge der ersteren, so wie der Glanz des Lichtes notwendig da vorhanden sein muss, wo die Sonne scheint. Die gratia wird durch die kirchlichen Sacramente vermittelt. Sie enthalten und teilen (continent et conferunt) dieselbe mit[3]), im Gegensatz zu denen des alten Bundes, denen nur signative Bedeutung zukommt. Die Sacramente des neuen Bundes sind die sichtbare Form der unsichtbaren Gnade. Alle 7 Sacramente[4]) haben etwas Gemeinsames und etwas Besonderes. Das Gemeinsame liegt darin, dass sie Gnade vermitteln und in sinnlich-sichtbaren Zeichen bestehen. Die Materie der Sacramente wird geheiligt und hat infolge dessen die Kraft zu heiligen d. h. infolge der Worte, die beim Vollzug des Sacraments vom Priester gesprochen werden, nach dem Satze Augustins: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Dreierlei gehört zur Vollständigkeit und Wirkungsfähigkeit des Sacraments und zwar: 1) die richtige Form, 2) die richtige Materie, 3) ein minister legitimus, der die Handlung cum intentione faciendi quod facit ecclesia vollzieht. Der Effect des Sacraments kann durch Verschuldung des Empfängers verhindert werden. — Das Besondere ist darin zu suchen, dass Taufe, Firmung und Ordo einen character indelebilis aufdrücken; sie geben dem Empfänger einen Vorzug vor denen, die ihrer nicht teilhaftig werden und dürfen daher nicht wiederholt werden. Taufe und Busse sind zum Heil

[1]) Ad. Harnack a. a. O. S. 392.

[2]) Arbor I Cap. 9 Jesus plene dotatus.

[3]) Arbor IV Cap. 36 Jesus spirans afflatibus.

[4]) Die Ausführungen Ubertino's Arbor IV Cap. 36 (Abschnitt: De septem ecclesiae sacramentis) finden bei Bonaventura keine Parallele, vielleicht entstammen sie einem Tractat Olivi's über die Sacramente, den Ubertino in einer später zu behandelnden Schrift ALKG. II S. 395 Zeile 20 und S. 397 Zeile 27 erwähnt.



notwendig, erstere erzeugt „Vollkommenheit“ und kann im Notfall[1]) auch von einem Laien vollzogen werden. — Die Ehe ist unauflöslich. — In der Eucharistie bewirkt Christus „die kirchliche Vereinigung, durch die die Glieder der Kirche gewissermassen zu einem Christus verbunden werden“[2]). Durch dieses Sacrament wird das „Feuer der Liebe“ (fervor caritatis) und Ekstase erzeugt. Die Messe bedeutet die unblutige Wiederholung des Opfertodes Christi und braucht, da Christus nur einmal gelitten hat, von demselben Priester auch nur einmal[3]) am Tage celebrirt zu werden, darf aber andererseits auch nicht unterbleiben; denn der Christ bedarf ihrer als des täglichen Brotes. Nur in einer vom Bischof geweihten Kirche mit den vorschriftsmässigen Geräten darf sie gefeiert werden. Die Messe[4]) zerfällt in die: 1) praeparatio, 2) oblatio, 3) consecratio, 4) sumptio, 5) gratiarum actio. Unter der Überschrift (fol. 147_1) ‚Qualiter quis debeat praeparari ad susceptionem sacramenti‘ werden dann in sieben Punkten die Verhaltungsmassregeln aufgeführt, deren Befolgung zur würdigen Vorbereitung für die Messe notwendig ist.

Die Dogmen der Kirche lässt Ubertino völlig unangetastet, er bekennt sich zur kirchlichen Trinitätslehre[5]); in der Lehre vom hl. Geist hebt er das filioque besonders hervor (I Cap. 3). Die Praeexistenz Christi und dessen Mitwirkung bei der Weltschöpfung — Christus ist auch der Schöpfer seiner Mutter[6]) — sind ihm gesicherte und über jeden Zweifel erhabene Glaubenssätze. Er versichert ausdrücklich, nichts anderes lehren zu wollen, als was die Kirche lehre, und unterstellt daher seine Schrift der

---

[1]) Arbor III Cap. 2: Jesus vir baptizatus.

[2]) Arbor III Cap. 5: Jesus panis sacratus — ecclesiasticam unionem, per quam membra ecclesiae conjunguntur in unum Christum.

[3]) Gegen den Unfug, der mit dem Messelesen getrieben wurde.

[4]) Den Abschnitt über die Messe hat Ubertino nicht von Bonaventura entlehnt.

[5]) Arbor I Cap. 8.

[6]) I. Cap. 6: Jes. faber virgineus.

Autorität und Censur der Kirche mit dem Gelöbnis, Alles zu widerrufen, was etwa den überlieferten kirchlichen Anschauungen zu widersprechen scheine[1]. — Bemerkenswert ist nur die Art und Weise, wie Ubertino Alles, was die Kirche an Dogmen, Ceremonieen u. s. w. bietet, seinem Zwecke dienstbar zu machen weiss[2]. So rühmt er nicht nur den hohen Wert, der der Messe innewohnt, die Wirkungskraft, die sie hat[3] — er findet auch in den äusseren Handlungen, die dabei vollzogen werden, einen tieferen, mystischen Sinn. So wird z. B. die Hostie von der Hand des Priesers gebrochen, von den Zähnen zermalmt und dann in den Magen befördert. Das bedeutet das Brechen des Leibes Christi, die Zerknirschung (attritio) bei der Geisselung, Krönung mit Dornenkrone und bei der Kreuzigung sowie die Grablegung (occultatio in sepulchro). Wenn der Priester das Gewand wechselt, vergegenwärtigt sich der andächtige Zuschauer jedesmal den entsprechenden Vorgang aus dem Leben Jesu, den diese symbolische Handlung darstellt. Überhaupt ist die Betrachtung des armen und leidenden Lebens Jesu das geeignetste Mittel, um Andacht, um Contemplation zu erzeugen. In die Schmerzen, die Jesus z. B. bei der Beschneidung erlitten[4], sich zu versenken, trunken zu werden in der Liebe des Kreuzes, an sich selbst die Passion Jesu zu erleben und so zur Einigung mit Gott durchzudringen von einem Geheimnis zum andern, das sind die charakteristischen Merkmale mystischer Contemplation. Die Ekstase, das Erkennungszeichen der Spiritualen[5], zwingt die Seele zur wahren

[1] fol. 3_1 und fol. 247_2.

[2] M. Ritter in Sybels H. Z. 42 S. 300: „Das Wesentliche ist, dass der religiöse Gehalt mittelalterlicher Kirchenlehre mit seinem kindlich-gläubigen, mystischen und asketischen Charakter . . . . durch den Franziskanerorden neu erweckt wurde“.

[3] fol. 145_2b: De suavitate et dulcedine huius sacramenti.

[4] II. Cap. 1. Jes. conformis patribus.

[5] fol. 3_2: Exstasis autem est dicta extra se faciens, unde viri spirituales dicuntur exstatici i. e. extra se facti, Deum considerantes in omnibus et non semet ipsos.



Abgeschiedenheit von den äusseren Dingen und Gütern dieser Welt, so dass, wer von ihr ergriffen wird, Selbstverleugnung und Entsagung[1]) üben lernt. Je voller die Accorde ertönen, die die Seele in Schwingung versetzen, um so leichter und höher schwebt sie in Verzückung hinan zu den lichten Höhen der Beschaulichkeit, von einer Stufe zur andern. Die dritte und höchste Stufe ist die, wo der Verzückte Jesum umfängt und ausruft: Ich habe den gefunden, den meine Seele lieb hat, ich halte ihn fest und werde ihn nimmermehr lassen. Demgemäss hat sich Ubertino auch die Aufgabe gestellt, Christum in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen zu stellen; immer wieder soll dasselbe Thema: Christus das A und das O, der Anfang und das Ende, unter den verschiedensten Gesichtspunkten behandelt werden „damit du immer in Christus wohnen kannst“ (fol. 4_1). Trotz alledem spricht aus dem Arbor keine andere Frömmigkeit als die des Mittelalters überhaupt, insbesondere der Franziskaner, die mystisch-contemplative. Ohne das Gefühl eines sicheren Besitzes, das den Frommen glücklich und zufrieden macht, treibt er ziellos dahin auf den sanften Wogen stiller Beschaulichkeit, in traumhaftem Zustand, die Welt und sich selbst vergessend.

Nichtsdestoweniger hat diese Mystik, dank der hohen Steigerung des Gefühls- und Innenlebens, abgesehen von der Bereicherung der Sprache überhaupt, eine reiche Fülle schwungvoller geistlicher Lieder geschaffen, teilweise von wunderbarer Tiefe und hinreissender Kraft. — Im Arbor teilt Ubertino im 4. Buch Cap. 25 (Jesus matrem afficiens) fol. 168_2b eine Lamentation mit, die er einem Tractat über die Passion Jesu entnommen haben will. Da dieser

---

[1]) Ubertino sagt, alle Vigilien seien nutzlos, wenn man am Tage doch wieder den Sinn mit allerlei weltlichen und fleischlichen Gedanken beflecke. Er citirt bei der Gelegenheit aus dem „liber de contemplatione“ eines abbas Isaak (Arbor III Cap. 15 Jes. per noctem vigilans fol. 122_1b), dessen Persönlichkeit nicht zu ermitteln ist.



Tractat nicht ausfindig zu machen ist, so möge sie hier eine Stelle finden. Sie lautet:

Lamentatio beatae virginis de cruce.

Crux dura quid fecisti	
Multum certe praesumpsisti	Qui creavit omnia.
Christum Deum suscepisti	
Crux redde mihi filium	
Jam non expecto alium	Sicut scripturae praedicant.
Totum meum solacium	
Crux aperte respice	
Vide terram tremere	Haec Christum Deum nuntiant.
Solem lumen claudere	

Responsio crucis ad beatam virginem.

Tibi virgo respondeo	
Quod pro mundo Jesum teneo	Ut mundum a morte redimat.
Hunc tibi non restituo	
Haec est certe lex naturae	
Iugum grave geniturae	Ut mors omnes recipiat.
Omnes vivunt isto iure	
Mors est quies viatoris	
Finis omnis est laboris	Oportet quod transeat.
Per mortem corpus redemptoris	
Deus mortem ordinavit	
Mundum morti subjugavit	Quod et aliis ordinavit.
Propter hoc ipse gustavit	
Nihil convenientius	
Quam Christus Dei filius	Secum ad celum provehat.
Patri succurrit penitus	
Virgo tu Evae filia	
Matrem damnatam libera	Mundus te laude serviat.
Solve serpentis vincula	
Et haec mundus te laudabit	
Paradisus exultabit	Resurrexit die tertia.
Adam Christus liberavit	

Responsio beatae virginis ad crucem.

Crux tua verba audio	
Non tamen dolore careo	Inter latrones viliter.
Jesum pendere video	

Responsio crucis ad beatam virginem.

In me Deus se humiliavit
Propter me caelum laetificavit — Christus agens humiliter.
Et infernum spoliavit

Cum scala caeli ordinata
Sum Christi morte consecrata — Vexillum sum victoriae.
A Deoque praedestinata

Debes ergo tu gaudere
Non debes mundo invidere — Voluit eis rex gloriae.
Si per mortem subvenire

Mundus debet hanc amare
Et devote salutare — Pro Christi amicitia.
Se mihi totum inclinare

Responsio pacificatae virginis cum cruce.

Pacem simul habeamus
Amplius non contendamus — Cui sit laus et gloria.
Deo cuncta committamus

Mortem iam non timeamus
Crucem omnes diligamus — Cum omni reverentia.
Devote Deo serviamus

Ubertino scheint sich auch selbst in der Poesie versucht zu haben, wie folgende Verse bezeugen, die er der Jungfrau Maria, als sie nach der Himmelfahrt des Herrn vom Ölberg herabsteigt, in den Mund legt. Sie tragen ganz das Gepräge der Reimkunst Bonaventura's. Buch IV Cap. 33 (Jesus celo levatus) fol. 182_2b heisst es:

Jesus decus angelicum,
In aure dulce canticum,
In ore mel mirificum.
Cordis pigmentum caelicum.

Qui te gustant, esuriunt,
Qui bibunt, adhuc sitiunt.
Desiderare nesciunt
Nisi Jesum, quem sentiunt.

Desiderare milies,
Mi Jesu, quando venies

Quando me laetam facies,
Ut me de Jesu facies.

Mi dilecte, revertere
Consors paterne dextere
Mundum vicini prospere
Jam celi regno fruere.

Sequor, quocumque ieris,
Mihi tolli non poteris,
Cum cor meum abstuleris,
Jesus laus nostri generis.

Dann, zu den Jüngern gewendet, redet sie dieselben folgendermassen an:

Jesus in pace imperat,
Qui omnem sensum superat,
Hunc semper mens desiderat
Et illo frui properat.

Jesus ad patrem rediit,
Regnum caeleste subiit,
Cor meum a me transiit
Post illum simul abiit.

Jam prosequamur laudibus
Jesum hymnis et precibus,
Ut donet nos caelestibus
Frui cum caeli civibus.

Zum Schluss teilen wir noch eine Sequenz mit, die Ubertino, wie er selbst sagt, einem andern entlehnt hat. Sie ist zwar schon von Dreves in seiner Sammlung[1]) mittelalterlicher Hymnen publicirt. Aber um der Varianten willen und sodann, weil die von Dreves benutzten Quellen später als der Arbor gedruckt sind, haben wir sie hier noch einmal abgedruckt. Sie findet sich im

[1]) Analecta hymnica medii aevi (Leipzig 1891) X S. 36 ed G. M. Dreves.

Arbor Buch IV Cap. 33 (Jes. caelo levatus) fol. 183_2 und lautet[1]):

1a. Sursum sonet laudis melos
Rex virtutum scandit celos
Sublimi[2]) potentia.

1b. Totus celi potentatus
Erit illi laureatus
Summa cum laetitia[3]).

2a. Jubilant et [ad][4]) mirantur
Laude simul iocundantur
Circa haec magnalia.

2b. In dulcorem sonant voces
Distinguntur per cohortes
Astra celi fulgida[5]).

3a. In amore inardescunt
Querunt sic et extupescunt
Et respondent qui cognoscunt
Jesu mirabilia[6]).

Quaestio minorum angelorum de regis persona[7]).

3b. Quis est iste gloriosus
Sua forma speciosus
Tanto fulgens lumine[8])?

Responsio majorum.

4a. Hic est rerum procurator
Adae lapsi reparator
Gratuito munere[9]).

---

[1]) Die Textabweichungen bei Dreves geben wir in Anmerkungen wieder.

[2]) Coelesti.

[3]) bei D. völlig anders: Hoste nostro triumphato etc.; ferner in der Note dazu: Erit illi laureatus etc.

[4]) So bei D. in dem kleingedruckten Text, den wir mit II bezeichnen.

[5]) wie II 2b, aber hier dulcores.

[6]) wie II 3a, aber hier: In amorem exardescunt . . . . . . und expavescunt.

[7]) Die Überschriften fehlen bei D.

[8]) II 3b hat zwischen speciosus und Tanto noch einen Vers: Tamquam rex victoriosus; I 3a (d. h. der Grossdruck) hat Mira pulchritudine statt Tanto fulgens etc.

[9]) wie I 3b.

Quaestio minorum de assumpta natura.

4b. Quid est istud, quod[1]) vestitur,
Cur majestas operitur
Quae non eget tegmine?

Responsio majorum.

5a. Haec est vestis illa pia
Caro sumpta de Maria
Sine viri semine[2]).

Quaestio de passione recepta.

5b. Cur est vestis lacerata
Et hinc inde rubricata
Quasi tincta sanguine[3])?

Responsio Jesu Christi.

6a. Hae sunt plagae, quas portavi,
Hic est sanguis, quo manavi
Moriens pro homine[4]).

Quaestio de comitiva sanctorum.

6b. Quis est iste comitatus
Tam sublimis apparatus,
Quo procedit rex vallatus
Quasi cinctus agmine[5])?

Responsio majorum.

7a. Hae sunt animae beatae
De inferno liberatae,
Quo fuerunt captivatae
Pro parentum crimine[6]).

Nunc simul maiores et minores laudant ascendentem.

7b. Ergo cantent in hac die
Tres celestes hierarchiae
Nato virginis Mariae
Laudes et preconia[7]),

---

[1]) I 4a: quo.
[2]) wie I 4b.
[3]) I 5a: inde concavata.
[4]) I 5b: portavit, . . . qui manavit.
[5]) I 6a: Quis tam magnus comitatus
Tam solemnis apparatus
. . . .
Tanta multitudine?
[6]) I 6b: Quae fuerunt, . . . Parentali crimine.
[7]) wie II 7a.

8a. **Qui moriens hostem stravit**
Et infernum spoliavit — **Resurgens in gloria**[1]).
Et de morte triumphavit

8b. **Sic naturam reparavit**
Et ruinas restauravit — **Aequa dans fastigia**[2]).
Nobis sanctos sociavit

9a. **Nunc ascendit sic patenter**
Celos penetrat potenter — **Omnium cacumina**[3]).
Et transcendit excellenter

9b. **Pater stringit, amplexatur**
Unigenitumque prostratur, — **Cui dedit omnia**[4]).
In quo solo iocundatur,

10a. **In dextra iam patris sedet,**
Unde sanctas mentes implet — **Tribuens charismata**[5]).
Et conformes sibi praebet

10b. **Rex benigne nos conforta**
Et] semper tibi nos concorda[6]) — **Qui adimples omnia. Amen.**
In te ipsum nos transporta,

Capitel II.

Die apokalyptischen Vorstellungen Ubertino's.

Ein wesentliches Moment der Erbauung, wie sie vornehmlich in streng-franziskanischen Kreisen gepflegt wurde, ist die Apokalyptik. Sie wird als ein willkommenes Mittel dazu benutzt, die Zeitgenossen in der Hoffnung auf den baldigen Anbruch einer besseren Zeit zu bestärken und sie von der Notwendigkeit der Beseitigung von Hindernissen zu überzeugen, die den vollen Genuss beschaulichen Lebens erschweren oder unmöglich machen. Diesem ihrem

---

1) II 7b: cum gloria.
2) wie II 8a.
3) wie II 8b.
4) II 9a: Unigenitum, affatur.
5) II 9b: replet.
6) II 10 fehlt Et — statt concorda hier comporta.

polemisch-apologetischen Charakter zufolge tritt die Apokalyptik dann vielfach, wie auch im vorliegenden Falle, so selbständig, individuell gefärbt und mit den Tages- und Zeitfragen so eng verquickt auf, dass eine gesonderte Behandlung wohl nicht unbegründet sein dürfte.

Die apokalyptischen Ideen Ubertino's finden wir, wie früher schon gesagt wurde, im 5. Buch des Arbor. Daneben wird noch eine andere Schrift Ubertino's als Quelle dafür genannt, die den Titel „De septem statibus ecclesiae“ [1]) führt und im Jahre 1516 von Lazarus de Soardis in Venedig gedruckt ist [2]). Sie findet sich in dem Sammelwerk eines fr. Rustician, das ausser Vaticinien Cyrill's, Joachim's, Merlin's und des Dandalus noch den liber de magnis tribulationibus von Thelesphorus von Cosenza sowie einen Tractat Johanns von Paris über den Antichrist und das Weltende enthält. Obige Schrift umfasst im Ganzen 8 Capitel, deren Überschriften, wie folgende Nebeneinanderstellung deutlich macht, wörtlich mit einigen des fünften Buches vom Arbor übereinstimmen.

De septem stat. eccles.			Arbor, Buch V:		
Cap. 1:	Jesus	prolem multiplicans	Cap. 1:	Jesus	prolem multiplicans
„ 2:	„	vilificatus	„ 2:	„	vilificatus
			„ 3:	„	Franciscum generans
			„ 4:	„	seraph alatus
			„ 5:	„	normam constituens
			„ 6:	„	tunc renovatus
„ 3:	„	despectus iterum	„ 7:	„	despectus iterum
„ 4:	„	falsificatus	„ 8:	„	falsificatus
„ 5:	„	doctor humilium	„ 9:	„	doctor humilium
„ 6:	„	resuscitatus	„ 10:	„	resuscitatus

[1]) Oudin a. a. O. S. 748. Vgl. Sigm. Riezler: Die litter. Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwig des Baiers. Leipzig 1874 S. 73.

[2]) Ich benutzte das Exemplar der Breslauer Universitätsbibliothek.

Cap. 7: Jesus dolore fulgidus	Cap. 11: Jesus dolore fulgidus
„ 8: „ pauper firmatus	„ 12: „ pauper firmatus
	„ 13: „ testis veridicus
	„ 14: „ iudex iratus
	„ 15: „ victor magnificus
	„ 16: „ sponsus ornatus
	„ 17: „ rex regum dominus
	„ 18: „ finis optatus

Die Übereinstimmung reicht aber noch weiter; denn der Anfang von De sept. stat. ist völlig identisch mit dem Wortlaut des ersten Prologs zum ersten Buch des Arbor:

De sept. stat.	Arbor I Prolog 1, fol. 1_1a:
Universis Christi Jesu vere fidelibus et sanctae paupertatis amicis . . . . professus Salutem in domino perpetuae felicitatis pluries a diversis molestatus fratribus ac maioribus meis, ut aliquas sacrarum scripturarum exponerem et praecipue Apocalypsim, licet diu verbis transirem cum postulantibus, eram tantum extraneus in corde meo a praedictis. Verum quicumque non solum precibus immo . . . . gemitibus in enarrabilibus. Cum ergo perseverarem in gemitibus . . . . describerem. Igitur fiduciam habens . . . . . . Sciat tamen prudens lector, ut si quid in hoc libello ei videtur . . . . . u. s. w. bis per spi-	Universis Christi Jesu vere fidelibus et sanctae paupertatis amicis . . . . professus ac per hoc pro vero cognomine maximus peccator u. s. w. bis fol. 2_1b Zeile 25, wo es dann weiter heisst: In his varietatibus. . . . . . multotiens molestatus a diversis, quod aliquas scripturarum exponerem, aliis petentibus . . . . . aliis, quod Apocalypsim exponerem, aliis devotius flagitantibus . . . . Sed novit Jesus . . . . quod tantum eram extraneus a praedictis in corde meo, licet verbis transirem cum postulantibus haec quasi . . . . etc. bis fol. 2_2a Zeile 13: Sed cum perseverarem in gemitibus . . . . describerem et vitae christianae etc. . . . . bis fol. 3_1b am Schluss des ersten Prologs: Si quid in isto libro videtur dictum quod appa-

De sept. stat.	Arbor:
ritum sanctum suum benedictum. Qui cum patre eodemque filio est benedictus per aeterna saecula. Amen. De sept. stat. Cap. 1: Vertendo igitur stilum nostrum ad id quod proposuimus declarandum. Primo et notandum, quod septem status fuerunt in ecclesia formandi et propagandi . . . . convivium faciebat . . etc. wie im Arbor, nur mit dem Unterschied, dass der Hinweis auf das 4. Capitel hier überhaupt nicht am Platze ist, denn das 4. Cap. heisst hier nicht Jesus seraph. alatus, wie im Arbor, sondern Jesus falsificatus. Ferner heisst es hier: Tertia de septem tubis, quae incipit sexto capitulo (Jesus tunc renovatus) — das 6. Cap. von De sept. stat. aber trägt die Überschrift: Jesus resuscitatus. Ebenso heisst es dann: Quarta de muliere amicta sole . . . . quae incipit XII. capitulo, — aber De sept. stat. hat nicht 12 Capitel, sondern nur 8. In gleicher Weise wird hier von einem 15. Cap. gesprochen, das überhaupt nicht vorhanden ist.	reat repugnare veritatibus, quas in explanatione . . . . . . edixerim, sciat quicumque legerit vel ab alio hic fuisse appositum vel a me per defectum debitae examinationis propter brevitatem temporis fuisse prolatum. Et ideo . . . . . bis . . . per spiritum suum benedictum. — Dann springt De sept. stat. zum 5. Buch des Arbor über: Arbor V Cap. 1: Excursis aliqualiter actibus vitae . . . . ecclesia convertendus est stilus tanquam ad abundantem fructum . . . . Ad quorum intelligentiam est notandum, quod septem status fuerunt in ecclesia formandi et propagandi . . . . convivium faciebat . . etc.

Die Abweichungen sind im allgemeinen sehr gering und unwesentlich, z. B. Cap. 1 von De sept. stat. hat tem-

poralem curam, wo im Arbor fol. 205_2: pastoralem curam steht, oder Secundo vera statt Sumendo vero (Arbor fol. 207_2). Im Übrigen ist die Übereinstimmung der sich entsprechenden Capitel von De septem stat. und dem Arbor so wörtlich, dass wir in der Schrift De septem statibus ecclesiae nichts anderes als eine auf Grund des Arbor entstandene Compilation sehen können. Der Compilator hat das Persönliche aus dem ersten Prolog zum ersten Buch des Arbor nach Möglichkeit ausgemerzt und dem Ganzen einen mehr allgemeinen Anstrich gegeben. Jedoch hat er den Arbor in so sinnloser Weise ausgeschrieben, dass man Ubertino schweres Unrecht thäte, wenn man in ihm den Urheber dieses Machwerkes suchen wollte. Zudem ist die Schrift De septem stat. nirgends, weder von zeitgenössischen Quellen noch in Ubertino's übrigen Schriften bezeugt — Was den Zweck betrifft, den dieser Auszug aus dem Arbor verfolgt, so lässt die Auswahl der Capitel — Cap. 3 Jes. Francisc. generans z. B. und besonders Cap. 5: Jes. normam const. sind übergangen, die ausführlich von der „Regel" und der „Armut" handeln — darauf schliessen, dass es dem Compilator weniger darauf ankam, für die „Armut" und ihren grossen Propheten zu begeistern, als vielmehr ein kurzgefasstes Handbuch der Apokalyptik zu liefern, das, unter dem Autornamen Ubertino's in die Welt gesandt, schon aus diesem Grunde auf einen grösseren Leserkreis rechnen durfte. —

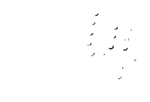
Aus Rücksicht auf den Umfang des Arbor, damit er nicht allzu voluminös werde, beschränkt sich Ubertino auf die Schilderung des zweiten der drei grossen apokalyptischen Weltalter; nur die neutestamentliche Ära zieht er in den Kreis seiner Betrachtung. Sie zerfällt in sieben Perioden oder Zeitalter (status)[1]), die vorbildlich schon in den 7 Söhnen Hiobs angedeutet sind und im Rahmen der 7 Visionen der Offenbarung Johs. sich beschreiben lassen.

[1]) Arbor V Cap. 1 Jes. prolem multiplicans, fol. 204_1.

Die erste Periode umfasst die Zeit der Urapostel und Gründung der christlichen Kirche; sie beginnt mit der Sendung des hl. Geistes, nach Ansicht anderer mit der Geburt Christi oder seinem öffentlichen Auftreten. Die zweite beginnt mit der Christenverfolgung unter Nero, nach anderen mit der Steinigung des Stephanus oder der Passion Jesu. Die dritte Periode, die Blütezeit der Kirchenväter, nimmt ihren Anfang mit der Bekehrung Constantins; andere setzen ihn in die Zeit Silvester's oder des Nicenischen Concils. Die vierte Periode, der das Anachoretentum seinen Stempel aufgedrückt hat, ist bei Antonius oder Paulus dem Einsiedler, nach Joachim bei Justinian anzusetzen. Die fünfte, die Zeit des Niedergangs des Christentums unter den nach irdischem Besitz trachtenden Mönchen und Klerikern, hebt mit Karl dem Grossen an. Mit dem sechsten Zeitalter endlich, das, durch den hl. Franz heraufgeführt, zu voller Offenbarung aber erst mit der Verdammung der grossen babylonischen Hure kommt, beginnt die Erneuerung des „evangelischen Lebens“ und der Kampf der freiwillig Armen gegen den Antichrist. Wenn dieser niedergeworfen und bezwungen ist, können sich die Auserwählten in diesem letzten, dem siebenten Zeitalter[1]), dem ungestörten Genuss beschaulichen Lebens widmen. Alle Unruhe des Wissenstriebes wird schweigen, Alles wird man in Fülle besitzen, der früheren Doctrinen wird man nicht mehr bedürfen, denn „der Geist Christi wird die Kirche in alle Wahrheit leiten“. Um aber einem naheliegenden Missverständnis vorzubeugen, hebt Ubertino ausdrücklich hervor[2]), dass die Sacramente und die Kirchenlehre nun nicht etwa überflüssig werden, „sondern die Kirche wird dann mit viel weniger Büchern und Lehren

[1]) Dieses neue, letzte Zeitalter wird inaugurirt durch jenen „armen Mann“ — Arbor V Cap. 3 (Jes. Franc. gener.) fol. 210_2: ille qui temporalia radicalius a se et a suo statu exclusit, ille principalis dicitur huius temporis reformator.

[2]) Arbor V Cap. 12 (Jes. pauper firmatus) fol. 238_1.





zufrieden sein, weil der Herr das „verkürzte Wort“ (verbum abbreviatum) über die Erde ergehen lassen wird, das „verkürzte Wort“, das Franz in der hl. „Regel“ verheissen war“.

Die verschiedenen Zeitabschnitte sind nicht von gleicher Länge und lassen sich nicht scharf von einander abgrenzen, sondern der folgende beginnt schon, wo der vorhergehende noch nicht aufgehört hat. So läuft z. B. die fünfte Periode noch hundert Jahre neben der sechsten in beständigem Concurrenzkampf her, die Erneuerung des „evangelischen Lebens“ beginnt unter den Anzeichen der sich vollziehenden Zersetzung des fünften Zeitalters (sub fecibus quinti status)[1]. — Bevor aber die letzte entscheidende Katastrophe erfolgt, die letzten Wirren der Weltgeschichte entstehen und das jüngste Gericht hereinbricht, ziehen herauf die vorbereitenden Schrecken der letzten Tage, die Kämpfe der Jünger des hl. Franz mit dem Antichrist. Dieser tritt in doppelter Gestalt auf. Wenn man nämlich die 6. Periode in zwei Hälften zerlegt, so umfasst die erste die Zeit des mystischen Antichrists[2]) (antichristus mysticus), die zweite aber wird von dem unverkappten (apertus) Antichrist beherrscht. Der mystische Antichrist, zu dem auch Friedrich II. und Genossen, sowie die Lehrer der Pariser Unversität, die die „Armut“ verdammen, zu rechnen sind, bereitet dem offnen Antichrist den Weg, und dieser selbst wird an dem ehebrecherischen Babel ein schweres Strafgericht vollziehen. Findet er es schon gerichtet, dann wird er mit den Herolden der zweiten Ankunft Christi, Henoch und Elias[3]), d. h. dem hl. Franz und Dominicus den Kampf aufnehmen[4]),

[1]) vgl. Arbor V Cap. 8 (Jes. falsific.) fol. 229_1 b: Sic per centum annos et usque ad devastationem ecclesiae per antichristum apertum currunt simul feces ecclesiae et claritas novi status.

[2]) Arbor V Cap. 8, fol. 230_1 b: Sein Vorbild hat er in Hannas und Caiphas, die Jesum verurteilten.

[3]) Arbor V Cap. 9, fol. 234_2 b.

[4]) Arbor V Cap. 8, fol. 230_1 b.

Gog und Magog, die Gesamtheit aller bösen Menschen, die gegen die Erwählten Gottes kämpfen[1]), werden sich erheben, bevor das jüngste Gericht hereinbricht.

Die Frage, wann der Antichrist erscheint[2]) und wer darunter zu verstehen ist, führt uns zu dem Punkt, wo sich die apokalyptisch-phantastischen Ideen Ubertino's in die Praxis umsetzen, wo sie Gestalt und Leben annehmen. Jene „horrenda novitas reiectionis Celestini papae et usurpationis successoris" [3]) hatte mit einem Schlage alle Hoffnungen Ubertino's, die er auf Coelestin gesetzt hatte, zertrümmert. Denn als Coelestin den Stuhl Petri bestiegen, schien es so, als sollte nun die langersehnte Reform im Franziskanerorden in Angriff genommen und das strenge Armutsprincip wieder zur Geltung gebracht werden. Den Minoriten strengster Observanz hatte Coelestin erlaubt, in einer vom Orden losgelösten, selbständigen Congregation[4]) unbehindert ihren Grundsätzen zu leben, und dem Orden selbst stellte eine päpstliche Verfügung eine glänzende Zukunft in Aussicht[5]). Da steigt der Engel des Abgrunds zum hl. Stuhl empor, reisst die apostolische Würde an sich und vernichtet wieder, was Coelestin kurz zuvor geschaffen hatte[6]). Dieser Engel des Abgrundes, die Bestie auf dem apostolischen Stuhl ist Bonifazius VIII. Mit den schärfsten Ausdrücken spricht Ubertino seinen Abscheu gegen ihn aus, mit apokalyptischen Bildern grellster Farbe sucht er dessen Verworfenheit den Zeitgenossen zu veranschaulichen. Dieser Thronräuber ist nicht der Stellver-

---

1) V Cap. 11 (Jesus dolore fulgidus).

2) Die verschiedenen Berechnungen siehe Arbor V Cap. 8 fol. 229.

3) V Cap. 8 Jes. falsif., fol. 229_2b.

4) H. Schulz: Peter von Murrhone (Berlin, Dissert. 1894) S. 44.

5) Arbor V Cap. 8, fol. 230_1b: antequam angelus abyssi poneretur rex locustarum, qui occidit Christi spiritum et evangelicum statum eius, quem paulo ante Celestinus eum praecedens in ultimis Francisci filiis per bullam authenticam ordinaverat reflorere.

6) fol. 232_1b: Nam bullam domini Celestini . . . . destruere et blasphemare etc.



treter Christi, sondern der Vorläufer des grossen Antichrists. In ihm hat man das Ungeheuer der Apokalypse [1]) mit den sieben Köpfen und zehn Hörnern zu sehen, das bis zu der höchsten kirchlichen Stufe hinansteigt (fol. 230_2b); aber es empfängt durch den König Philipp von Frankreich den Todesstreich. Sein grausiger Tod und sein schreckliches Ende (horrenda mors et finis eius)[2]) bringen seine Verworfenheit an den Tag und offenbaren sein wahres Wesen (fol. 232_2a). Aber sogleich nach seinem Fall steigt die zweite Bestie (de religionis terra) auf den Stuhl Petri. Es ist Benedict XI., der seinem Namen — ad illuminationem fidelium — keine Ehre macht (fol. 232_2b). Sein Gebäude ruht ganz und gar auf dem Grunde, den sein Vorgänger gelegt hat. Die „falsche Autorität" Bonifaz' VIII. ist auf ihn übergegangen, und die „falschen Erlasse" jenes werden durch ihn neu belebt und zum Reden gebracht [3]). Er hat nicht nur vieles Gemeinsame mit seinem Vorgänger, wie Hannas und Caiphas, nein, er ist noch viel schlimmer als dieser. Er ist der vollendete Heuchler. Während Bonifaz ein „offener Verwüster" (apertus vastator), ist dieser ein „schlauer und behutsamer Heuchler" (callidus et timidus simulator). Zwar ist er, wenn er auch die strengen Franziskaner verfolgte und wie Häretiker verurteilen liess, nicht von „so grosser Wildheit" wie sein Vorgänger, aber seine Listigkeit und Verschlagenheit, sein

[1]) Ubertino will nicht die ganze Apokalypse erklären — in quibus clare patet istius temporis ruina — sondern nur den fünften Teil der 4. Vision; darum beginnt er seine Analyse mit Apokal. Johs. XII v. 17 ff. — Arbor V Cap. 8, fol. 230_1a folg.

[2]) vgl. dazu Drumann: Geschichte Bonifacius des Achten — Königsberg 1852, — II S. 139 folg.

[3]) fol. 232_1a: nam ipse fuit spiritu sancto faciente proprio nomine sui praedecessoris vocatus, ut ostenderet Jesus mundo hoc nomine falsitatem auctoritatis primi in hunc proprie fuisse transfusam et quod ipse erat illa bestia mala ascendens de terra religiosi status, quae falsas sententias primae bestiae carentes omni spiritu vitae animare et loqui facere, dum eas tamquam veras servavit et fecit ab aliis observari.

scheinheiliges Wesen ist schwer zu erkennen[1]). Den beiden Cardinälen, die vor Bonifaz flüchteten, soll einer zugerufen haben: Rüstet euch zur Geduld; denn nach jenem werdet ihr einen noch Schlimmeren haben (fol. 233_1 a, b). Im Anschluss hieran berichtet Ubertino von einem, der folgende Visionen hatte: Er sah einen von Gold und Edelsteinen funkelnden Stuhl von prächtiger Schönheit, an der Seite aber hing eine schwere, eiserne Kette mit einem schwarzen, hässlichen Hammer. Den Stuhl umstanden Petrus, der Evangelist Johannes und Franz von Assisi. Dieser Hammer ist Benedict XI. „qui videtur papa et non est". In einer zweiten Vision offenbarte dann Christus jenem Gewährsmann Ubertino's, es werde aus fernem Lande (de terra longinqua) grosses Unheil über die Kirche kommen und zwar von dem dritten Nachfolger[2]), der vor dem papa angelico[3]) den Pontificat inne haben werde; letzterer werde der legitime Papst sein und als solcher alles reformiren.

Aus dem Zahlenwert der Buchstaben in den geheimnisvollen Ausdrücken „dicor lux" und „doli crux", die beide zusammen das Wesen des mystischen Antichrists charakterisiren, lässt sich nach Ubertino's Meinung durch Berechnung feststellen, dass unter dicor lux und doli crux die beiden Päpste Bonifaz VIII. und Benedict XI. zu verstehen sind. Aus dem präcisirten Namen des letzteren

---

1) fol. 232_2 b: licet istius ultimae bestiae pro tanto sit peior pro quanto maioris hypocrisis pallio veri similitudinem praetendebat. — haec (sc. bestia) est tanto peior prima quanto mala prioribus ad magis nocendi fama sanctitatis accrevit. — Nam prima erat ita horrida bestia et sic horrido modo intrusa . . . . Sed istius bestiae hypocritalis apparentia sic videtur vivificasse omnia facta illius.

2) Unter den falschen Päpsten versteht Ubertino Bonif. VIII. und Bened. XI., nicht auch Clemens V., wie Döllinger („Der Weissagungsglaube und das Prophetentum" etc. in „Kleine Schriften" ed. Reusch Stuttgart 1891 S. 528 Anm. 1) irrtümlich behauptet.

3) fol. 233_1 b: tertii successoris, quem dixit sedem oppressurum, antequam sederet ille, de quo dixerat (sc. Christus) eidem, quod legitime sederet et omnia reformaret, vgl. Dante Inferno XIX 82 fol. und C. Wenck: Clemens V. und Heinrich VII., Halle 1882 S. 47.



lässt sich, wie Ubertino sich von zwei des Griechischen kundigen Männern hat sagen lassen (fol. 232_1a, b), die apokalyptische Zahl 666 berechnen [1]).

Ehe wir nun auf Ubertino's apokalyptische Vorstellungen noch weiter eingehen, ist es notwendig, die Quellenfrage zu erörtern. Den Citaten zufolge sollte man annehmen, Ubertino habe in erster Linie die Werke Joachim's benutzt, zumal da er dessen Namen an verschiedenen Stellen ausdrücklich nennt [2]). Jedoch pflegen die mittelalterlichen Schriftsteller oftmals die Gedanken anderer, besonders noch lebender oder erst kürzlich verstorbener Autoren sich anzueignen und deren Schriften auszuschreiben, ohne ihren Gewährsmann zu nennen. Diesem Umstand ist es denn auch zuzuschreiben, dass im 5. Buch des Arbor die Schrift eines Mannes benutzt ist, dessen Ubertino nur im Prolog zum ersten Buch gedenkt. Wir meinen Olivi's Postille zur Apokalypse Johs. Sie ist, wie folgende Beispiele zeigen, an vielen Stellen wörtlich ausgeschrieben [3]).

Arbor V Cap. 1 fol. 204_1b Z. 24 ff.:	Baluze II 258:
Quantum ergo ad primum sciendum, quod primus status est fundationis primitivae et praecipue in Iudaismo ab apostolis factae. Secundus confirmationis . . . . Septimus autem uno modo inchoat . . . . antichristi, quem	I. Quantum ergo ad primum sciendum quod primus status est fundationis primitivae et praecipue in Iudaismo ab apostolis factae. Secundus confirmationis . . . . Septimus autem uno modo inchoat . . . . antichristi, qui dicet

[1]) Der Buchstabenwert von dicor lux und doli crux ergibt ebenfalls die Zahl 666; denn:

d = quingenta	χ = decem
c = centum	u = quinque
l = quinquaginta	ι = unum
	= 666.

[2]) fol. 206_1, 210, 229, 234, 235, 239 u. s. w. Über die im Arbor, Buch V Cap. 12 erwähnte Schrift Joachim's „De seminibus" vgl. Ernst Wadstein: Die eschatologische Ideengruppe etc., Leipzig 1896, S. 93 Anm. 1.

[3]) Die Postille Olivis war mir nur in dem Auszug bei Baluze „Miscellanea" ed. Mansi II S. 258 folg. zugänglich.

Judaei recipient. — Alio modo ab adventu iudicis Christi	se Deum et Messiam Judaeorum. Alio modo inchoat ab initio extremi iudicii etc.
ferner: Arbor fol. 206_1b Z. 2 fol. status sextus describitur semper notabiliter . . . . vetus saeculum . .	Baluze S. 258. II. Septimum est qua re sextus status describitur ut notabiliter . . . . . vetus saeculum.

Ebenso haben wir eine Übereinstimmung festgestellt zwischen: Arbor fol. 205_2a Zeile 47 (Sexta est de damnatione etc.) und Bal. S. 259 n. III, zwischen Arbor fol. 207_1a Zeile 6 (et cum Babylon meretrix etc.) und Bal. S. 259 n. IV, ebenso Arbor fol. 207_1b Zeile 32 (Sextum vero etc.) — der Arbor hat hier den Zusatz: quia in omni statu . . . . . omnes sanctos — und Bal. S. 259 n. V; ferner zwischen Arbor fol. 208_1b Zeile 53 (Quidquid sit de hoc non est dubitandum ecclesiam a damnatione etc.) und Bal. S. 259 n. VII sowie n. VIII und Arbor fol. 208_2b Zeile 35 (In sexto autem etc.). Ausserdem stimmen überein: Arbor fol. 209_1a Zeile 31 (sicut in secunda — muss wohl sexta heissen — aetate etc.) und Bal. S. 260 n. IX sowie Arbor fol. 209_1b Zeile 2 (in sexto percussa a Babylone a Medis etc.) und Bal. S. 260 n. X. Soweit lässt sich mit Sicherheit die Abhängigkeit des Arbor von Olivi's Postille feststellen[1]). Ohne Zweifel hat er sie noch ausgiebiger benutzt, und wir sind auf Grund obigen Nachweises zu der Annahme berechtigt, dass Ubertino seine apokalyptischen Gedanken — abgesehen von den rein zeitgeschichtlichen Notizen wie z. B. im Cap. 8 — in der Hauptsache aus Olivi's Postille, der Apokalypse Joachim's in „verbesserter" spiritualistischer Auflage[2]), geschöpft hat[3]). Trotzdem werden wir Ubertino nicht jedes eigne Urteil und Productionsvermögen absprechen dürfen, und er selbst ver-

[1]) Nachträglich fand ich, dass schon Gieseler in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte (Bonn 1848) II 2 S. 363 Note 14 dieses Abhängigkeitsverhältnis bemerkt hatte.

[2]) Fr. Ehrle: Olivi's Leben und Schriften ALKG III S. 493.

[3]) In einer späteren Schrift sagt Ubertino, dass er viele Schriften Olivi's eingehend studirt habe. ALKG III S. 88.

wahrt sich auch sogleich am Anfang des Arbor ausdrücklich dagegen, ihn nur als eine Karikatur seines Lehrers Olivi hinzustellen: „Non tamen hunc perfectum doctorem“ .... sagt er, „in aliquibus“ — hier ist jedenfalls omnibus zu lesen — „dictis suis sequor, quia aliquando bonus dormitat Homerus nec omnia omnibus data sunt“ [1]). Ebenso sagt er in einer etliche Jahre später als der Arbor verfassten Schrift, dass er die Meinung Olivi's nicht in allen Stücken teile[2]).

Indem wir nun nachzuweisen versuchen, inwieweit dieser Anspruch auf Selbständigkeit begründet ist, sehen wir uns genötigt, den oben abgebrochenen Faden unserer Untersuchung wieder aufzunehmen.

Bonifazius VIII., sagt Ubertino, ist der Engel des Abgrundes, der durch teuflische Bosheit dämonischer Gewalten, unter schändlicher Beihilfe der Cardinäle und durch seine eigne streberhafte Schlauheit zum Pontificat gelangt ist. Nicht auf kanonischem Wege, sondern durch Betrug hat er wie ein Tyrann den apostolischen Stuhl usurpirt[3]). Auf eine hinterlistige und betrügerische Weise[4]) hat er die päpstliche Würde an sich gerissen, nachdem er den frommen und einfältigen Coelestin mit Gottes Zulassung zur Abdankung gezwungen hatte. Coelestin ist weniger durch eigne Schuld als vielmehr auf Anstiften der Cardinäle, die unter dem Einfluss[5]) seines Nachfolgers Bonifaz standen, in den ketzerischen Irrtum geraten. Denn er hatte sich nicht klar gemacht, dass aus seinem Verzicht grosses Unheil für die Kirche erwachsen werde; er lebte

[1]) fol. 1_2.

[2]) ALKG III S. 88: Non tamen in omnibus eius opinionem sequor.

[3]) fol. 228_1: qui per abyssalem malitiam daemonum et illorum procurationem malignam et sui ipsius ambitiosam astutiam ..... ad gradum summi pontificii non canonice sed fraudulenter ascendit, quem .... tyrannice usurpavit.

[4]) fol. 231_2a: modo fraudulento et fallaci.

[5]) fol. 232_1b: Quis unquam inter papas fuit huic similis in potentia et quis poterit pugnare cum eo?

in dem guten Glauben, sich ohne Nachteil für die Kirche in die ersehnte Einsamkeit zurückziehen zu können. Er hätte bei diesem Irrtum nicht hartnäckig beharrt, wenn das Cardinalcollegium den Irrtum nicht acceptirt und die Abdankung Coelestin's gutgeheissen hätte [1]).

Die „institutio huius bestiae super sedem vivente Celestino" ist verwegen und unerhört (temeraria et nova) [2]). Denn: 1) kann der Papst auf sein Amt und seine Würde nicht verzichten, und 2) wurde die Wahl Bonifaz' VIII. nicht ordnungsgemäss vollzogen. — Keiner von den Päpsten hat jemals den Pontificat niedergelegt, und wenn es geschehen, so hat es die Kirche nicht gutgeheissen und nicht angenommen. Einige Juristen [3]) behaupten zwar, Ähnliches wie bei Coelestin wäre sowohl bei Clemens I. [4]) und Marcellinus als auch zu Zeiten der 11000 Jungfrauen vorgekommen. Eine Glosse zu dem Capitel Johann's VIII., „Si Petrus" [5]) überschrieben, auf die sich jene Rechtsgelehrten stützen, scheint diese Annahme zu bestätigen. Sie erläutert (fol. 234_2a folg.) nämlich den Satz, dass Clemens der erste Papst nach Petrus gewesen,

---

[1]) fol. 231_2a: qui magis ut arbitror subiective quam maligne in hoc lapsus est, non animadvertens tantum malum sequi et credens se redire sine damno ecclesiae ad suam optatam quietem. Credo enim, quod in hoc pertinaciter non firmatus fuisset, si collegium cardinalium non acceptasset errorem, sed stulti facti sunt principes Mempheos sapientes consiliarii Pharaonis et dederunt ecclesiae consilium insipiens. Ubertino zufolge scheint Coelestin selbst zuerst auf den Gedanken des Verzichts auf den Pontificat gekommen zu sein, was wohl auch der Wirklichkeit entspricht. Vgl. darüber H. Schulz „Peter von Murrhone" etc. in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XVII (1897) S. 471 fol.

[2]) fol. 234_1b vgl. fol. 229_2b: et tunc illa horrenda novitas reieccionis Celestini papae et usurpationis successoris etc.

[3]) Zu ihnen rechnet Ubertino wohl in erster Linie auch den rechtskundigen Benedict Gaetani.

[4]) Darauf verwies Benedict Gaetani den Papst Coelestin. H. Schulz in Zeitschr. f. Kirchengesch. a. a. O. S. 492.

[5]) Auch bei Olivi ALKG III S. 526.

in folgender Weise: Als Clemens, der von Petrus zu seinem Nachfolger ernannt war, einsah, dass es ein verderbliches Beispiel wäre, wenn jemand sich einen Nachfolger erwählte, wie Petrus ihn erwählt hatte, verzichtete er auf die Nachfolge, und dann wurde Linus gewählt und nach dessen Tod Anaklet und nach dessen Tod wieder Clemens. — Diese Glosse ist nach Ubertino's Ansicht völlig textwidrig; denn der Papst Johann äussert sich über diesen Punkt in dem Schreiben an die Kirchen Deutschlands und Galliens in folgender Weise: Obwohl Petrus als der erste von den Aposteln sich Linus und Anaklet als Gehilfen beigesellte, gab er ihnen doch durchaus keine päpstliche Machtvollkommenheit, sondern diese behielt er Clemens, seinem Nachfolger auf dem apostolischen Stuhle, vor. Linus und Anaklet besorgten die exteriora, während Petrus Diener am Wort und Gebet war. — Der Papst Johann scheint demnach, wie Ubertino meint, ausdrücklich zu sagen: Linus und Anaklet wurden römische Bischöfe (praesules) genannt, nicht, weil sie wirklich Päpste gewesen wie Clemens, sondern weil sie noch zu Lebzeiten Petri dessen Vicare im äusseren Dienste waren und daher kraft Vollmacht des noch lebenden Petrus Ordinationen vornahmen. Die Glosse sucht die Harmonie zwischen dem Schreiben Johann's und der Behauptung des Hieronymus im liber illustrium virorum herzustellen, dass nämlich Clemens der vierte römische Bischof nach Petrus gewesen, obgleich einige sagen, er sei der unmittelbare Nachfolger Petri gewesen. Ubertino entscheidet sich für die von Johann ausgesprochene Ansicht und gegen die Glosse. Denn diese denke schlecht von Petrus, als ob er der Nachwelt ein böses Vorbild hinterlassen und sich einen Nachfolger, während er selbst noch auf dem Stuhle sass, gewählt habe. Hätte Petrus geirrt, dann würde die ganze Kirche irren. Mit dem Briefe Johanns stimmt nach Ubertino's Behauptung auch überein, was am Feste des hl. Anaklet aus dem römischen Brevier vorgelesen wird, dass nämlich Anaklet auf des Petrus Be-

fehl hin 25 Presbyter der Stadt Rom ordinirt habe, und von Linus heisst es ebendaselbst, er habe auf Petri Anordnung befohlen, dass das Weib nur mit verhülltem Haupte die Kirche betreten dürfe. — Falsch sei ferner die Behauptung, der Papst könne sich selbst kraft eigenen Urteilsspruches — iudicialiter — absetzen. Denn als in der Zeit Diocletians und Maximians der Papst Marcellinus[1]) unter dem Drucke seiner heidnischen Gegner den Göttern Weihrauch gestreut und deshalb sich auf einem Universalconcil des Abfalls bezichtigt hatte, wagte niemand einen Spruch über ihn, man gab ihm vielmehr anheim, selbst über seine Angelegenheit zu richten, da der hl. Stuhl von sonst niemand gerichtet werden könnte. Der Papst kann sich selbst demnach nicht in derselben Weise richten, so folgert Ubertino, wie er andere richtet und verurteilt, sondern nur wie ein Büssender reuig seine Sünden strafen. Wenn er sich einem anderen beugt, dann thut er das nicht als Papst, sondern als Sünder seinem Beichtiger[2]) gegenüber und ausserdem aus freien Stücken. — Die Legende von den 11 000 Jungfrauen spricht nach Ubertino's Meinung, selbst wenn sie wahr wäre[3]), mehr für als gegen seine Ansicht, weil nämlich Cyriacus, wie Ubertino irgendwo gelesen zu haben glaubt, einen Vicar zurückgelassen habe, der in seinem Auftrage die Regierung führte, und weil ausserdem, so lange Cyriacus lebte, überhaupt kein Nachfolger gewählt worden sei[4]).

Nach diesen geschichtlichen Erörterungen wendet sich

---

[1]) vgl. Hinschius: System des kathol. Kirchenrechts (Berlin 1869) I S. 298. M. Souchon: Die Papstwahlen u. s. w. Braunschweig 1888 S. 10 Anm. 1. Jaffé zu ‚Bonitho ad amicum', Bibliotheca rer. Germ. II, 598.

[2]) Sollte das etwa eine Anspielung auf Benedict Gaetani sein, den Carlo de Lellis — H. Schulz: Zeitschr. f. K.-G. a. a. O. S. 496 Anm. 2 — als Beichtvater Coelestin's bezeichnet?

[3]) licet historia sit apocrypha.

[4]) Dieselben Beispiele führt auch Johann von Paris, aber zum Erweis des Gegenteils an. Goldast: Monarch. II S. 144. — Alle

Ubertino dann der Untersuchung der principiellen Fragen zu, und zwar sucht er Stellung zu den beiden Behauptungen der Gegner zu nehmen, dass: 1) der Papst alles diffiniren und Neues schaffen könne (papa potest omnia diffinire et nova condere), und dass es 2) jedem gestattet sei, auf sein Recht zu verzichten (cuilibet licet suo iuri resignare). Die Richtigkeit des ersten Satzes gibt Ubertino ohne weiteres zu — irrefragabiliter verum est —, bestreitet aber das Recht, die Gültigkeit dieses Satzes nun auch auf die zweite Behauptung auszudehnen, der Papst könne abdanken. Der Papst kann in der Frage der Resignation kein neues Recht schaffen. Denn, wie Gott, obwohl er alles kann, doch seine Allmacht nicht zu zerstören oder ausser Kraft zu setzen vermag, ebensowenig kann der Papst eine Anordnung treffen, die seine eigne Autorität erschüttert, noch eine Bestimmung erlassen, die dem Evangelium und dem biblischen Kanon offenkundig widerspricht[1]). Die unwandelbare Autorität des Papstes aber ist in den an Petrus gerichteten Worten des Herrn: Du bist Petrus u. s. w. begründet. Danach kann Jesus als das Haupt der Kirche dem Regiment der irdischen Kirche nicht entsagen, ebensowenig wie die menschliche Natur auf die unio personalis des Gottessohnes verzichten oder von der göttlichen Natur getrennt werden kann. Um so viel weniger aber darf dann der Stellvertreter Christi der Pflicht der Leitung der Kirche sich entledigen. Ubertino beruft sich im Laufe seiner Beweisführung auf die Decretale Innocenz' III. Inter corporalia[2]), wonach der Ponti-

---

drei Beispiele von Clemens, Marcellinus und Cyriacus sind unhistorisch, vgl. Döllinger, Papstfabeln S. 45 ff.

[1]) fol. 231_1b: Sic nec papa aliquid potuit statuere, quod auctoritatem propriam faciat vaccillare nec potest aliquid statutum facere, quod sibi vel successoribus suis tribuat vel minuat posse nec aliquid determinare, quod sancto evangelio et canoni bibliae inveniatur veraciter repugnare.

[2]) vgl. auch Hinschius a. a. O. III S. 286 und H. Denifle: Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifiatius VIII ALKG V S. 510.

ficat nicht auf menschlichem, sondern auf göttlichem Recht beruhe und das Verhältnis des Bischofs zur Kirche das einer ehelichen Verbindung mit derselben sei, die nur durch den Papst gelöst werden dürfte. Mit der Annahme durch den Oberen wird die Resignation erst wirksam und rechtsgültig[1]). Nun gibt es aber über dem Papst keine höhere Instanz, die ihn von seiner Verpflichtung entbinden könnte, nur der Tod kann das Band lösen[2]). Eine Ausnahme aber lässt auch Ubertino bestehen, nämlich gesetzt den Fall, der Papst wäre ein Häretiker und als solcher vor aller Welt bekannt, dann muss er sein Amt niederlegen. Im übrigen aber ist er durch den character indelebilis ausgezeichnet, und kraft dessen ist seine potestas iurisdictionis ebenso unzerstörbar wie die potestas ordinis[3]), beide sind untrennbar mit einander verbunden. Wenn also bei Lebzeiten des Papstes ein anderer den Pontificat übernimmt, dann ist dieser nicht ein Verlobter der Kirche, sondern ein Ehebrecher, und die ihm huldigende Kirche ebenfalls eine Ehebrecherin — meretrix.

Die Abdankung Coelestin's hatte, wie wir aus Ubertino's scharfer Polemik schliessen dürfen, eine lebhafte Controverse über ihre Zulässigkeit hervorgerufen. Wie der oben erwähnte Johann von Paris, so hatten auch andere, wie Aegidius Colonna, der eifrige Anhänger Bonifaz' VIII., Augustinus von Ancona, Johannes Andreä[4]) und ebenso Olivi zu dieser Frage Stellung genommen. Nach Olivi[5]) hat der Papst die Befugnis, neue Bestimmungen

---

[1]) vgl. Hinschius III 273.

[2]) fol. 231_2. — Die moderne Anschauung aber lässt die Abdankung unter gewissen Umständen zu; die Cardinäle haben die Resignation entgegenzunehmen (Hinschius I S. 195).

[3]) Diese Ausführungen bringt Ubertino in dem Abschnitt über das Sacrament des Ordo, Arbor IV Cap. 36 (Jesus spirans afflatibus).

[4]) M. Souchon a. a. O. S. 11 ff., vgl. auch Carl Wenck: „Über päpstliche Schatzverzeichnisse des 13. und 14. Jahrhdts." in den Mitteilg. des Instit. f. österr. Gesch. VI S. 283 (fol. 514b).

[5]) ALKG III 525 fol.

zu treffen, und die Vollmacht, was dem Kirchenregiment notwendig, nützlich und heilsam ist, anzuordnen. In zweifelhaften Glaubensfragen ist die Entscheidung des Papstes massgebend; ihr haben die Christen sich gläubig und gehorsam zu beugen, sofern sie dem Glauben und Gesetz Christi nicht widerspricht. Wenn nun der Papst sich für die Zulässigkeit der Resignation ausgesprochen hat, so hat er damit nur gethan, was er thun durfte; denn weder ein Glaubensartikel noch eine besondere Vorschrift Christi verbietet dem Papste die Abdankung. Ausserdem ist die iurisdictio papalis wandelbar, sie ist nicht notwendig mit dem Ordo verbunden, kirchliches Amt und Klerikalstand gehören nicht unbedingt zusammen. In einem Briefe an Conrad von Offida aus dem Jahre 1295[1]) spricht sich Olivi des Näheren über diese Frage aus, offenbar im Gegensatz zu Ubertino und dessen Gesinnungsgenossen. Nach seiner Ansicht ist Amt und Würde des Papstes nicht unabänderlich an die Person des jeweiligen Inhabers desselben gebunden; denn sonst dürfte z. B. auch ein häretischer Papst nicht abgesetzt werden. Wenn es ferner richtig wäre, dass iurisdictio und ordo untrennbar zusammen gehörten, wie dürfte dann die päpstliche oder bischöfliche Jurisdictionsgewalt einem übertragen werden, der noch nicht Priester ist oder die bischöfliche Weihe noch nicht empfangen hat. Ebenso unzutreffend ist nach Olivi's Ansicht die Berufung der Gegner auf das Eheverhältnis, das zwischen Papst und Kirche im allgemeinen oder Bischof und Kirche im besonderen besteht. Diese geistige Ehe ist eben nicht in allen Stücken der fleischlichen Ehe ähnlich; denn sonst könnte der Papst z. B. einen Bischof weder absetzen noch von der betreffenden Einzelkirche, der dieser eheliche Treue gelobt hat, an eine andere versetzen, und der Bischof wäre seinerseits nicht befugt, auf die Jurisdictionsgewalt zu verzichten. Wenn ferner der

[1]) Herausgeg. von Jeiler im Hist. Jahrbuch d. Görres-Ges. Jahrg. 1882 III S. 652 ff.

Papst das Abbild des ewigen und unveränderlichen Heilandes wäre, sagt Olivi, dann dürfte ja nach dem Tod des Papstes kein Nachfolger gewählt werden, ebensowenig wie nach Christi Tod ein anderer Christus substituirt werden könnte. Da aber die Kirche von Christus die Vollmacht hat, einen Papst zu wählen, und der Papst von ihm autorisirt ist, die Form der Wahl seines Nachfolgers zu bestimmen, so hat aus demselben Grund und mit dem gleichen Recht die Kirche auch die Befugnis, einen Papst, der Häretiker ist, abzusetzen oder die Abdankung desselben gutzuheissen, und der Papst selbst ist berechtigt, mit Zustimmung der Kirche bezw. ihrer Stellvertreter, der Cardinäle, sein Amt niederzulegen.

Aus zwiefachem Grunde war es notwendig, auf Olivi's Ansicht in der vorliegenden Streitfrage einzugehen, einmal, um den extremen und radicalen Standpunkt Ubertino's als solchen zu charakterisiren, und sodann, um nachzuweisen, worin sich Ubertino von seinem Lehrer unterscheidet. Olivi hatte die Partei Bonifaz' VIII. ergriffen, während Ubertino ein leidenschaftlicher und geschworener Gegner dieses Papstes war, hauptsächlich auch, wie er behauptet, aus dem Grunde, weil Bonifaz nicht, wie es vorgeschrieben, gewählt worden sei. Darum nimmt er die beiden Cardinäle, Jakob und Petrus Colonna, von denen in erster Linie die Wahl des neuen Papstes angefochten wurde[1]), in Schutz.

Obwohl sie bei der Promotion Bonifaz VIII. schwer gesündigt hätten, indem sie samt den andern bethört worden, so müsste man doch jetzt in ihnen Streiter Gottes sehen, deren redliche Absicht unverkennbar wäre[2]). Von

---

[1]) fol. 230_2b: publice per eos dictum est et solemniter publicatum, quod canonice non intravit vivente Celestino, cuius resignatio cum tanta malitia et fraude procurata per hunc seductorem et alios complices suos non valuit, quia nullo modo potuit resignare.

[2]) fol. 230_2b: hoc caput accepit plagam mortis, dum per duos cardinales Columnenses, in hoc utique milites, licet in eius promotione magni fuerint peccatores, forsitan cum ceteris divino iudicio



Hunger nach Wahrheit getrieben bekämpften sie, was sie ehedem nicht gebilligt hätten, und sichtlich hielte Gott seine schützende Hand über ihnen und ihrer guten Sache; denn trotz aller Bemühungen wäre es Bonifaz nicht gelungen ihrer habhaft zu werden[1]).

Wie ist es aber nun zu erklären, dass ein Mann von so lauterem Charakter wie Ubertino für eine mit so unlauteren Mitteln geführte Sache mit solcher Entschiedenheit eintritt und Bonifaz VIII. mit einer Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit bekämpft, die schwerlich übertroffen werden konnte? Völlig ausgeschlossen scheint mir die Annahme, dass Ubertino von den Umständen im einzelnen nicht unterrichtet gewesen wäre und vom Detail des Streites zwischen den beiden Cardinälen und dem Papst nichts gewusst hätte; denn die Nähe, in der diese Ereignisse sich abspielten, sowie die keineswegs geheime Kampfesweise der Parteien konnten ihn über die Motive der Streitenden nicht im Ungewissen lassen. Danach aber scheint Ubertino nicht gefragt zu haben. Durch den Fanatismus, womit er die „Regel" des hl. Franz beobachtet wissen wollte, sowie durch apokalyptisch-joachimitische Wahnvorstellungen war sein sittliches Urteil getrübt, und zum Dank für die Unterstützung im Kampf gegen den Feind der „Armut" und „Vollkommenheit" glaubte er für die beiden Colonna eine Lanze brechen zu müssen. Denn die Feinde der „Armut" müssen nach Ubertino's Dafürhalten mit allen Mitteln bekämpft werden, damit das Ideal des hl. Franz, je siegreicher, desto schneller verwirklicht werde.

---

dementati, qui alicui amico revelavit misericordialiter, quod si habuissent peiorem, ipsum permisisset a diabolo locari in sede.

[1]) Et licet multi multa dicant de intentione facientium plagam, ego tamen credo, quod fuerunt a spiritu domini agitati fame et veritatis ...... Caecus est certe, qui non videt eos Dei protectione salvatos.

VI.

Die synoptische Zweiquellen-Theorie und Papias von Hierapolis.

Von

A. Hilgenfeld.

Dass die jetzt herrschende Zweiquellen-Theorie, die Herleitung der drei synoptischen Evangelien aus einer Erzählungsquelle, dem Marcus-Evg., also einem von den Drei, und einer Redenquelle, den Logia des Matthäus, einer von dem ersten und dem dritten Evangelisten benutzten Reden- oder Spruchsammlung, durch das Vorwort des dritten Evangelisten Luc. I, 1—4 nichts weniger als Bestätigung findet, habe ich in der Anfangsabhandlung dieses Heftes S. 10 bemerkt. Zu Hause ist die Zweiquellen-Theorie in den Bruchstücken der *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* des Papias von Hierapolis bei Eusebius K. G. III, 39. Da fand Friedrich Schleiermacher 1832 bezeugt eine Redensammlung des Matthäus in hebräischer Sprache und aphoristische Aufzeichnungen des Marcus. Chr. Herm. Weisse fand hier 1838 eine hebräische Spruchsammlung des Matthäus als die Redenquelle, welche unser erster und unser dritter Evangelist unabhängig von einander benutzten, und das Marcus-Evg. als die erste schriftliche Erzählung des Lebens Jesu nach mündlicher Überlieferung des Petrus, zugrunde gelegt von den beiden anderen synoptischen Evangelisten. Aber Schleiermacher erhielt für die Redensammlung des Matthäus nicht einmal die Zustimmung ihm so nahe stehender Theologen, wie Friedrich Lücke und Friedrich Bleek, und Weisse's Leipziger College Rudolf Anger bestritt 1862 die Wahrnehmung einer besonderen Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus bei Papias mit bis

jetzt nicht widerlegten Gründen. Ebenso habe auch ich stets geurteilt und ausserdem hervorgehoben, dass Papias nach der Aussage seines Gewährsmannes die Marcus-Schrift in jeder Hinsicht hinter die Matthäus-Schrift zurückstellt[1]). So bestritt ich jede Begründung jener Zweiquellen-Theorie bei Papias.

Nur weil man sich für jene Theorie immer noch auf Papias beruft, mögen dessen Aussagen über die Schriften des Marcus und des Matthäus hier noch einmal folgen.

Papias bei Euseb. H. E. III, 39, 15: *καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μᾶρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα· οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (*λογίων* v. l.). *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μᾶρκος οὕτως ἔνια γράψας· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Die Marcus-Schrift bezeichnet Papias so wenig als Erzählungsquelle, dass er vielmehr ihren Rede-Inhalt dem Erzählungs-Inhalte voranstellt (*ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*) und dann von letzterem ganz absieht. Nachdrücklich hebt er es hervor, dass Marcus kein Hörer, vollends kein Jünger des Herrn war, sondern nur ein Jünger des Petrus, welchem er als Dolmetscher diente, doch wohl um seine hebräischen Worte durch Übersetzung in die griechische Weltsprache verständlich zu machen; ferner dass Petrus in seinen gelegentlichen Lehrreden keine geordnete Zusammenstellung der Worte oder Aussprüche des Herrn gab, dass also Marcus, so genau er auch die Erinnerung in seiner Schrift wiedergab, die Worte und Thaten (auch Leiden) des

[1]) Hier verweise ich nur auf die beiden Abhandlungen: Papias von Hierapolis (in dieser Zeitschrift 1875. II, S. 231—270) und: Papias von Hierapolis und die neueste Evangelienforschung (ebendas. 1886. III, S. 257—291).



Christus weder in richtiger Ordnung noch vollständig schreiben konnte. Dass die Marcus-Schrift gleichwohl zwei Evangelienschreibern als Grundlage der Erzählung gedient haben sollte, könnte Papias doch nur dann zulassen, wenn er keine auch die *ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ πραχθέντα* bietende Schrift eines Hörers und Jüngers des Herrn gekannt hätte.

So versteht man noch vielfach die Ausssage des Papias über die Matthäus-Schrift bei Eusebius H. E. III, 39, 16: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Matthäus, erklärt man, habe nur die Aussprüche des Herrn in hebräischer Sprache zusammengeschrieben, welche dann jeder (Christ), wie er im Stande war, übersetzte oder auslegte. „Die Aussprüche“ sind aber offenbar die in der Christenheit bekannten. Konnte Papias sie zu seiner Zeit als allgemein bekannt voraussetzen, wenn sie nicht auch anderweitig, und zwar in der griechischen Weltsprache, schriftlich verbreitet waren? Hätte er solche Verbreitung in griechischen Übertragungen einer blossen Reden- oder Spruchsammlung vorausgesetzt, so müssten diese Sammlungen alsbald spurlos verschwunden sein. Denn seit Irenäus [1]) sprechen alle kirchlichen Schriftsteller von einem Evangelium (keiner blossen Reden- oder Spruchsammlung) des Matthäus in hebräischer Sprache. Durch die Schrift des Marcus kann Papias eine allgemeine Bekanntschaft der Logia schon deshalb nicht angenommen haben, weil er ihn nur „so Einiges“ geschrieben haben lässt. Den Papias als Zeugen einer besonderen Reden- oder Spruchsammlung des Matthäus sollte man endlich aufgeben, da er schon bei Marcus die *πραχθέντα* nach einmaliger Erwähnung bei Seite gelassen hat, sie also bei Matthäus um so weniger zu erwähnen brauchte, weil er ja in seiner Exegesis eben nur die *λεχθέντα*, welche er schon bei Marcus voranstellte, behandeln

---

[1]) Adv. haer. III, 1, 1: *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν.*

wollte. Zu der Annahme einer besonderen Quellenschrift für die Reden Jesu bietet Papias also nicht die geringste Berechtigung. Nicht bei der Marcus-, sondern bei der Matthäus-Schrift bezeugt Papias, wenn man ihn unbefangen versteht, schriftliche Bearbeitungen in der griechischen Weltsprache. Von Matthäus nennt er nicht einen ἑρμηνευτής, wie ihn Petrus hatte. Die hebräische Schrift des Matthäus also bedurfte einer ἑρμηνεία, und diese leistete ein jeder nach Vermögen. Bei Matthäus liegt die Unvollkommenheit in dem mangelhaften Vermögen der Hermeneuten. An mündliche Übersetzungen ist unmöglich zu denken, weil die alten Christen ausser Palästina nur höchst ausnahmsweise des Hebräischen kundig waren. Schon der Aorist ἡρμήνευσε lehrt, dass an schriftliche Übersetzungen zu denken ist, und ἕκαστος kann nur die Verfasser griechischer Evangelienschriften bezeichnen, welche Papias, mit einziger Ausnahme des Marcus, als Übersetzer der hebräischen Matthäus-Schrift ansieht (vgl. diese Zeitschrift 1886. III, S. 264 f.).

Aber die Ausnahmestellung des Marcus ist durchaus nicht der Art, dass Papias uns irgend berechtigte, die griechischen Evangelienschriften überhaupt oder wenigstens zwei von ihnen, auf Zusammenarbeitung der Marcus-Schrift mit der Matthäus-Schrift zurückzuführen. Im Gegenteil, die Marcus-Schrift steht bei ihm vereinzelt seitab, wogegen die hebräische Matthäus-Schrift viele griechische ἑρμηνείας, Übersetzungen nach Art der griechischen Bücher Daniel, Ezra, Esther, d. h. Bearbeitungen, hervorrief.

Wie Lucas, so bezeugt auch Papias eine Vielheit griechischer Evangelienschriften, aber nicht mehr als Wiedergaben mündlicher Überlieferung der von Anfang an Augenzeugen Gewordenen, sondern als Wiedergaben der hebr. Schrift, welche der Augenzeuge Matthäus für sich und Genossen verfasst hatte[1]. Hat nun Lucas die vielen

[1]) Das Medium (συνεγράψατο) ist auch bei Papias (welcher von Marcus ἔγραψε sagt) nicht zu übersehen. In hebräischer Sprache konnte

Evangelienschriften nicht genügend gefunden, um die paulinische Auffassung des Christentums zu sichern, so findet Papias dieselben schon deshalb mangelhaft, weil ihre Verfasser mehr oder weniger ausser Stande waren, die Übersetzung aus der Ursprache des Christentums in die griechische Weltsprache zu vollziehen (*ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*).

Für die Aussprüche des Herrn nahm Papias deshalb zu Hülfe die mündliche Überlieferung der Altvordern, die „lebendige und bleibende Stimme", aus welcher er mehr Nutzen zu ziehen meinte, „als aus den (toten und ephemeren) Büchern"[1]). Ist Lucas, um durch eine Evangelienschrift die paulinische Auffassung des Christentums zu sichern, allen in der Christenheit erfüllten Thatsachen von vorn an sorgfältig nachgegangen, so hat Papias, um die Aussprüche des Herrn richtig zu erklären, die mündliche Altvordern-Überlieferung herbeigezogen, wie er sie teils von den Altvordern selbst gehört hatte, teils von deren Jüngern ausforschte[2]). Mit seinen Auslegungen der (Matthäus-)

Matthäus nur für sich als Verkündiger des Evangeliums unter Hebräern schreiben. Vgl. Irenäus adv. haer. III, 1, 1 (s. S. 153 Anm. 1) und fragm. XXIX ed. Stieren.: *τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πρὸς Ἰουδαίους ἐγράφη.* Auch Eusebius K. G. III, 24, 6 lässt den Matthäus den Hebräern das Evangelium, welches er ihnen vorher mündlich verkündigt hatte, als er zu Anderen ging, schriftlich hinterlassen, also für seine Stammesgenossen geschrieben haben.

[1]) Bei Eusebius K. G. III, 39, 4: *οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*

[2]) Papias bei Euseb. K. G. III, 39, 3. 4: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συντάξαι* (*συγκατατάξαι* v. l.) *ταῖς ἑρμηνείαις, διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν* [*τῶν συνταχθέντων*] *ἀλήθειαν. οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας* (*παραγινομένοις* v. l.) *τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ* (*οἱ* om. nonn.) *τοῦ κυρίου μαθηταί, λέγουσιν.* Das Folgende s. Anm. 1.

Logia fügte er zusammen alles, was er von den Altvordern einst wohl lernte und wohl in der Erinnerung behielt, und diese Zuthaten erklärt er für zuverlässig. Ausserdem forschte Papias Jünger der Altvordern (welche Eusebius richtig vor allen als Apostel versteht), so oft sie zu ihm kamen, aus, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jacobus, Johannes, Matthäus (mündlich) oder irgend ein anderer Jünger des Herrn sagten, und was Aristion (Aristo von Pella) und der (Amts-) Presbyter Johannes, die Jünger des Herrn (im weiteren Sinne), sagen (als Zeitgenossen des Papias).

Papias hat also die Logia des Herrn nicht blos, so weit sie Matthäus für sich und Genossen aus den Hebräern aufgezeichnet hatte, erklärt, sondern auch aus der mündlichen Altvordern-Überlieferung nach eigener Erinnerung und anhaltender Forschung ergänzt. Seine Ergänzungen fand aber Eusebius zum Teil seltsam und namentlich chiliastisch[1]), wie auch wir über die durch Irenäus adv. haer. V, 33, 3. 4 bewahrten Herrenworte von den Weinstöcken und Weizenähren der messianischen Zukunft urteilen. Die mündliche Altvordern-Überlieferung, welche Papias so hoch schätzte, sollte nicht so, wie er meinte, „lebendig und bleibend“ sein, sondern ist ausgestorben und vergangen. Dagegen die Evangelienschrift des Lucas, wenn auch wohl durch Überarbeitung vermehrt, vermindert und verändert. hat sich als ein lebendiges und bleibendes Denkmal paulinischer Auffassung des Christentums behauptet.

---

[1]) K. G. III, 39, 11, 12: *Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς ὡσὰν ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἥκοντα παρατέθειται, ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καί τινα ἄλλα μυθικώτερα. Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης.*

Anzeigen.

D. August Neander's Dogmatik. Aus seinen Vorlesungen herausgegeben von Lic. D. Gloatz, Pfarrer in Dabrun bei Wittenberg. Braunschweig und Leipzig [Reuter's theologische Klassikerbibliothek. Band XVI]. S. 96 in 8.

Neander's Dogmatik wird uns hier nach einem im Wintersemester 1832—33 von Stephani, weiland Pfarrer in Gross-Lichterfelde, nach- und umgeschriebenen Collegienhefte, mit Ausschluss des aus Neander's Schriften bekannten historischen Materiales, dargeboten, mehr eine ehrwürdige Reliquie für den betreffenden Historiker, als ein Object für den prüfenden Recensenten. Die „Einleitung" beschreibt die Religion als ein unmittelbares, der menschlichen Natur angeborenes, durch Offenbarung und Unterricht angeregtes Gottesbewusstsein, wurzelnd nicht in der Erkenntnis — die gelehrtesten Theologen sind nicht immer die frömmsten —, nicht im Wollen, welches vielmehr schon im Menschen eine Macht des Göttlichen voraussetzt, sondern in dem empfänglichen Gemüt, im Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott, dessen andere Seite das Gefühl der Gottverwandtschaft ist. Vom Gefühle aus wird sie in ihrer Entwicklung zur höheren Einheit des ganzen Lebens, nach der subjectiven Seite Gefühl, Erkenntnis und Willen, nach der objectiven Gott in seiner Offenbarung nach allen Seiten seines geistigen Wesens umfassend. Geschichtlich hat sie als Natur- und ethische (Offenbarungs-) Religion sich entwickelt. Der letzteren Vollendung isi das Christentum. Die Gläubigen, vorerst in dem unmittelbaren Bewusstsein ihres Besitzes befriedigt, wurden durch den Gegensatz, der sich gegen die christliche Lehre von Seiten des Juden- und Heidentums regte, teils in offnem Kampf, teils in häretischer Vermischung mit dem Christenthum, zu dogmatischer Reflexion genötigt. Aber bei seinem Eingehen in die wechselnden menschlichen Bildungsformen bewährte sich der unwandelbare Inhalt des Christentums. Die Dogmatik als die begriffliche Darstellung des christlichen Glaubens setzt die entsprechende Bestimmtheit des unmittelbaren religiösen Selbstbewusstseins voraus. Normative Erkenntnisquelle des christlichen Glaubens ist die Offenbarung, nicht eine Mitteilung einzelner Erkenntnisse, sondern Einwirkung Gottes auf das Innerste des religiösen Selbstbewusstseins. Aus der Thatsache, dass die Sündhaftigkeit in diesem Leben nie ganz schwindet, folgt die Unterordnung der Vernunft unter die Offenbarung. Nicht die Vernunft

an sich, nur die von Gott entfremdete Vernunft ist der Offenbarung entgegengesetzt. Bei Christus, der Einheit von Göttlichem und Menschlichem, ist die göttliche Offenbarung von seinem natürlichen Selbstbewusstsein untrennbar. Durch die Offenbarung erleidet die Vernunft keine Beschränkung, sondern erfährt eine Erweiterung. Die Inspiration, diejenige Thätigkeit des göttlichen Geistes, wodurch die ursprüngliche Darstellung der gegebenen Offenbarung in Rede und Schrift vermittelt wird, darf nicht auf alles einzelne in der h. Schrift, nicht auf das für das Wesen der Offenbarung Unwesentliche in beiläufigen historischen, chronologischen, geographischen, physikalischen, medicinischen Angaben, noch weniger auf Einzelne Worte ausgedehnt werden. Gleichwohl zeigt sich der Einfluss des alles Menschliche verklärenden göttlichen Geistes auch in der Form der Darstellung, der Kraft und dem ganzen Charakter der Sprache.

Da der Gegenstand der christlichen Dogmatik der Mensch ist in dem durch die Beziehung auf Christus den Erlöser bestimmten Verhältnis zu Gott, so ergeben sich drei Hauptteile: 1. das Verhälnis des Menschen zu Gott, wie es von der Erlösung durch Christus vorausgesetzt wird. 2. Die Erlösung durch Christus den Gottmenschen. 3. Die Aneignung der Erlösung in der Menschheit. Im ersten Hauptteil wird zuerst die Theologie im engeren Sinne, ohne Rücksicht auf die Sünde, abgehandelt. Dann folgt die Anthropologie in gleicher Beschränkung, hierauf ein dritter Abschnitt „Anthropologie und Theologie mit Rücksicht auf die Sünde“. Wir heben einige charakteristische Einzelnheiten aus. Da Gott das letzte Prinzip von allem Dasein und Bewusstsein ist, so kann es keinen Beweis für sein Dasein geben. In Gottes ewigen Weltplan sind auch die Wunder aufgenommen, Merkmale des Eintritts neuer religiöser Entwickelungsstufen. Die Sünde kann nach der Schrift nicht nur aus einem Vorsprung der Sinnlichkeit in der menschlichen Entwickelung erklärt werden, sondern die Versuchung tritt von aussen heran. Neben der Sünde wider den h. Geist wird auch das peccatum remissibile in Filium hominis erwähnt als das Verhalten derer, die durch ihr jüdisches Vorurteil unfähig waren, in der Erscheinung des Menschensohnes in Niedrigkeit den Sohn Gottes zu erkennen. S. 66 wird zugegeben, dass die Concordienformel bei ihrer Voraussetzung, der Mensch verhalte sich vor seiner Erneuerung durch die Gnade Gottes in Christo wie Holz oder Stein, vergeblich die Consequenz des absoluten Prädestinatianismus abzuwehren sucht. Im göttlichen Weltplan war die Erhöhung der menschlichen Natur durch die Offenbarung des göttlichen Wesens gesetzt. Diese Erhöhung würde auch eingetreten sein ohne die Sünde. In Folge der Sünde erhält die geplante Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit ihre negative Form als Erlösung.

Mit Christus ist ein neues göttliches Lebensprinzip in die Menschheit eingetreten. Weil er das unerreichbare Urbild ist, kann er nicht aus der natürlichen menschlichen Entwickelung, sondern nur aus dem ewigen göttlichen Lebensquelle hervorgegangen sein, daher auch die von ihm verrichteten Wunder als Durchbruch einer höhern Weltordnung zu begreifen sind. Der Glaube an eine besondere Einwohnung Gottes in Christo ist unabtrennlich von dem Wesen des Christentums. Seine menschliche Natur ist durch die schöpferische Mitteilung des göttlichen Wesens auf die höchste Stufe erhoben zum vollkommenen empfänglichen Organe seiner Offenbarung. In der christlichen Glaubenslehre muss die Beziehung auf die ökonomische Trinität, die es nicht mit der philosophischen Speculation rein als solcher zu thun hat, immer festgehalten werden: Gott der Urgrund, der Logos — ein Ausdruck der vorbereitenden Sehnsucht nach der Mitteilung des göttlichen Wesens an die Menschheit — das in Christus Mensch gewordene Offenbarungsprinzip, der h. Geist das den Gläubigen sich mitteilende Lebensprincip.

Wer Neander sonsther, insbesondere aus seinem Leben Jesu kennt, dem dient der vorliegende Grundriss seiner Dogmatik mehr zu einer Bestätigung als zu einer Erweiterung des bereits von ihm Gewussten. Der Herausgeber hat ihm eine Beziehung auf die Gegenwart dadurch zu geben versucht, dass er einigemal Neander in Gegensatz zu Ritschl stellt. Dem Unterzeichneten hat das Büchlein ein Interesse erweckt durch die historischen Reminiscenzen, die sich an Neander's dogmatische Vorlesungen knüpfen. Die Hengstenbergianer wollten nichts von der Nebeltheologie Neander's wissen und hörten auf ihres Meisters Rat die Dogmatik bei Twesten. Aber Neander hatte in der Facultät nicht blos Hengstenberg, sondern gleichwie Schleiermacher auch Marheineke zum Antipoden. Marheineke, der, wie Lagarde sich ausdrückt, in der Geschichte der Berliner Universität durch den Ärger bemerklich ist, welchen er seinen Collegen mit der Regelmässigkeit Falb'scher Erdbeben bereitet hat, debutirte bei jedem wichtigen Anlass, besonders wenn mit dem Ministerium etwas vor war, mit einem votum singulare. Auf seine Inspiration hin ist es jedenfalls geschehen, dass das Ministerium Altenstein (1828) Neander nahe legte, keine Vorlesungen über Dogmatik mehr zu halten, weil er sie nicht wissenschaftlich hielte. Schleiermacher, welchem bei dieser Gelegenheit der Zusammenschluss von Theologie und Philosophie in seinen Vorlesungen angeraten worden war, schrieb unter die Missive: „was ist Wissenschaft?“ und Neander erklärte: ehe er sich seine wissenschaftliche Freiheit beschränken lasse, lieber seine Lehrthätigkeit einstellen zu wollen. Solch methodologisches Eingreifen der Staats-

behörde in den akademischen Betrieb der Wissenschaft ist nur verständlich als Zeichen jener merkwürdigen Zeit, wo Hegel's Panlogismus königlich preussische Staatsphilosophie war, und Keiner einen philosophischen Lehrstuhl in Preussen erlangen konnte, der nicht vorher von Göschel „plombirt" war.

Wien. G. Frank.

Maurice Holleaux, Sur un passage de Flavius Josèphe (Antiq. Jud. XII, 4, § 155). Versailles 1900. 20 S. gr. 8.

Die von allen mit der Geschichte der Ptolemäer und Juden in Ägypten und den angrenzenden Gebieten sich beschäftigenden Forschern, von Stark („Gaza und die philistäische Küste", Jena 1852) an bis auf Willrich („Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung", Göttingen 1895), Wellhausen („Israelitische und jüdische Geschichte", 3. A. Berlin 1897) und Büchler („Die Tobiaden und die Oniaden im II. Makkabäerbuche und in der verwandten jüdisch-hellenischen Litteratur", Wien 1899), viel erwogene und recht verschieden ausgelegte Stelle in Josephus' Archäologie XII, 4, § 154/155 ist hier noch einmal einer sehr scharfen, eindringenden Prüfung unterzogen worden, die zu einem mehrfach anders gearteten Ergebnis gelangt, als es jene Forscher ausgesprochen. Die Stelle lautet (§ 154/155 Niese, Bd. III, S. 83, 5—13 Bekker): *μετὰ δὲ ταῦτα φιλίαν καὶ σπονδὰς πρὸς Πτολεμαῖον Ἀντίοχος ἐποιήσατο καὶ δίδωσιν αὐτῷ τὴν θυγατέρα Κλεοπάτραν πρὸς γάμον παραχωρήσας αὐτῷ τῆς κοίλης Συρίας καὶ Σαμαρείας καὶ Ἰουδαίας καὶ Φοινίκης φερνῆς ὀνόματι. καὶ διαιρεθέντων εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας τῶν φόρων τὰς ἰδίας ἕκαστοι τῶν ἐπισήμων ὠνοῦντο πατρίδας φορολογεῖν καὶ συναθροίζοντες τὸ προστεταγμένον κεφάλαιον τοῖς βασιλεῦσιν ἐτέλουν.* — Nach Holleaux handelt es sich in dieser Stelle nur um eine angebliche Teilung der Steuererträge Cölesyriens zwischen einem Könige und einer ägyptischen Königin, die aber mit Ptolemäos Epiphanes und der Tochter Antiochos' III. auf keinen Fall gleichgesetzt werden dürfen. Ihm bezeugt die unverkennbare Beziehung zwischen dieser Stelle und der folgenden (§§ 177/178) in der Geschichte der Tobiaden, dass jene von Josephus, sei es in ihrem ganzen Umfang oder nur in ihren Grundzügen, einem und demselben Schriftsteller entnommen ist, so zwar, dass die genannten Herrscher, die, wenn sie überhaupt je gelebt haben, sicher über die Zeit des Epiphanes hinaufgerückt werden müssten, fälschlich für die Beschützer des Generalsteuerpächters Joseph und seines Sohnes Hyrkanos gehalten wurden. Den Grund für diese geschichtswidrige Annahme sieht Holleaux in der, wenn einmal Cölesyrien die Mitgift der Königstochter gebildet hatte, naheliegenden Schlussfolgerung, dass diese auch über die von dort ihr zukommenden Steuererträge sich ein gewisses Recht gewahrt haben werde. Durch beide Stellen (§§ 154/155 und §§ 177/178) hindurch zieht sich, seinen Nachweisungen zufolge, der Irrtum des Josephus, dass seit dem Jahre 196 v. Chr. die syrischen Lande der ausschliesslichen Abhängigkeit von Ägypten unterstanden: ein Irrtum, von dem es Holleaux mit Recht auffallend findet, dass er nicht früher als solcher erkannt ist.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

VII.

Ein Rückblick auf die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts.

Decanatsrede, gehalten an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien

von

D. Gustav Frank.

Über die Fortschritte auf dem Gebiete der weltlichen Wissenschaften im abgelaufenen Jahrhundert haben Vertreter derselben berichtet. Ein analoger Rechenschaftsbericht über die Fortschritte der protestantischen Theologie erscheint für unsere heutige akademische Feier wie ein von selbst gegebenes Thema. Zwar hat sich schon Seeberg mit einem den innern Gang der Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert detaillirt wiedergebenden Rückblick an die Schwelle des 20. Jahrhunderts gestellt. Indes, der Protestantismus ist reich genug für einen zweiten Rückblick aus anderem Gesichtspunkt und mit engerer Begrenzung [1]).

---

[1]) G. L. W. Funke, Entwickelung der geistigen Richtungen s. d. Mitte des vorigen Jahrh. 1835. Ehrenfeuchter, Über d. Gang der neueren Theologie (Vierteljahrschrift f. Theol. u. Kirche. 1847, S. 1). C. Erdmann, Die Aufklärung des 18. u. 19. Jahrh. 1849. K. Hase, Die Entwickelung des Protestantismus. 1855. (Ges. Werke X, 404.) J. Lütkens, Die Stadien d. Aufklärung.

Auf die Zeiten hoher Begeisterung, wo grosse Ideen blitzartig die Welt durchzucken, folgen in naturgemässer Abspannung Zeiten der Reflexion, wo der erlebte Inhalt des Selbstbewusstseins aus seiner Unmittelbarkeit heraustritt und sich umsetzt in den nüchternen Begriff. So sind die siegreichen religiösen Ideen der Reformation, in eine Unzahl theologischer Controversen verwickelt, zu Lehrartikeln erstarrt. Die Jugendfrische der Confessio Augustana wandelte sich in den Dogmatismus der Concordienformel, des Symbolum longe augustissimum der Epigonen. Je mehr die Erinnerung an den ursprünglichen idealen Gehalt erlosch, um so formalistischer wurde die Dogmatik, gegliedert nach dem eintönigen Schema von Definition, Division, Subject, Object, causae und affectiones, unter Verwerfung jedes materiellen Vernunftgebrauches durch eine bunte Reihe nach der Glaubensähnlichkeit ausgelegter Schriftstellen umschirmt. Dennoch, diese casta et pura doctrina war so sehr im Geiste ihrer Zeit, dass sie, wie ein himmlischer Schatz, der Kirche höchstes Kleinod adorirt, der fruchtbare Boden werden konnte, dem unsere classischen Kirchenlieder erblühten, der wahre thesaurus superabundans der evangelischen Kirche. Indes das systema orthodoxum immer künstlicher ausgestaltet wurde, meldeten sich allbereits die Novatores, und zwar in immer zunehmender Menge und Dreistigkeit[1]). Wenn Goethe recht hat, dass neue Ideen ihre grössten Feinde an den

1865. G. Frank, Ein Gang durch d. Theol. d. 19. Jahrh. (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1879, S. 250). G. Finsler, Gesch. d. theol.-kirchl. Entwickelung in d. deutsch-ref. Schweiz s. d. 30er Jahren. 2. Aufl. 1881. R. Seeberg, An der Schwelle des 20. Jahrh. (Neue kirchl. Zeitschr. 1900, Heft 1 u. 2). Über die „Ethik im 19. Jahrhundert“ s. die Rectoratsrede von P. Christ (Prot. Monatshefte. 1900, S. 209).

[1]) J. T. Beck: „Gerade aus dem Schulgestrüppe, unter welchem man die Saat bestellen, mit welchem man sie umzäunen und Alles stich- und hiebfest machen wollte, schlug bald nach oben und unten die Flamme aus.“

alten, zu einem System erstarrten Ideen und deren beruflichen Vertretern haben, so ist es nur zu begreiflich, wenn unsere alten Dogmatiker sich in die schwerste Rüstung warfen, ihre veritas orthodoxa zu verteidigen, deren Gegner zu entwaffnen. Die Leidenschaftlichkeit, in welche diese Polemik verfiel, und ihr nicht immer geistlicher Ursprung drückten der Theologia terminiloqua das Brandmal der Ketzermacherei auf und ihrer Licenzen [1]). Wenn das feste Gefüge des Systems jede Weiterbildung von innen heraus verhinderte, verhindert konnte nicht werden, dass die Orthodoxia cathedraria aus ihrer Selbstzufriedenheit aufgeschreckt wurde durch die ihr entgegengehaltene Doppelfrage: ob die orthodoxe Dogmatik die allein und für immer berechtigte Form der christlichen Erkenntnis sei? und ob eine Theologie, die das Heil in die Correctheit der dogmatischen Begriffe setzte und ihre Bestimmung in der Führung der bella Domini contra heterodoxos erkannte, geeignet sei, die tieferen Bedürfnisse des Herzens (sanctioris vitae studia) zu befriedigen? Die erste dieser Fragen wurde vom Synkretismus, die zweite vom Pietismus verneint. Die Orthodoxie hat mit beiden einen langen, zuletzt aussichtslosen Kampf geführt. Ihr Lauf war vollbracht; wehklagend über die aetas novaturiens ist sie in sich zusammengesunken. Sie entsprach nicht mehr dem Bewusstsein einer anders gewordenen Zeit, sie hatte sich ausgelebt.

Auf die Thesis folgte die Antithesis. Wenn das orthodoxe Lehrsystem selbst der evangelischen Frömmigkeit unwesentlich geworden war, was konnte der denkende Geist für einen Grund haben, vor ihm noch ferner sich zu beugen? Indes, der sinkenden Orthodoxie erstand — worauf sie selbst am wenigsten gerechnet haben mochte — eine Helferin in der Not in der neuen schematischen Philosophie. Der Protestantismus hatte bis dahin in der Philosophie ein prorsus aliud docendi genus erblickt, für die geoffenbarte

---

[1]) Homini haeretifici licitum est turpiter agere et calumniari.

Wahrheit Organ und Verständnis ihr abgesprochen. Und wenn ein Philosoph des classischen Altertums, den bereits das Mittelalter als die weltliche Parallele zu Johannes Baptista in hohen Ehren gehalten, auch in den Augen der protestantischen Scholastik Gnade fand, so doch nur als methodi artifex. Die Dictatoren der neueren Philosophie, Cartesius und Spinoza, wurden für Herostraten und Gottesleugner geachtet. Aber Leibniz und ernsthafter noch Christian Wolff boten der Theologie die Hand zur Versöhnung. Gleich der realistischen Scholastik des Mittelalters leugnet die Leibniz-Wolff'sche Philosophie den Widerstreit zwischen geoffenbarter und natürlicher Wahrheit. Die Geheimnisse des Glaubens können, wennschon nicht mit der Vernunft vollständig durchdrungen, so doch rationell begreiflich gemacht, methodo mathematicorum demonstrirt, mit Vernunftgründen erhärtet werden. Die von inneren und äusseren Feinden bedrängte Orthodoxie flüchtete, den Pietisten zum Trotz, in einer grösseren Anzahl ihrer Vertreter unter den deckenden Schild und atmete wie zu neuem Leben auf. Andere erkannten die Gefahr. Die mysteria fidei der rationalen Begründung überliefern heisst sie als solche negiren. Durch diesen verunglückten Galvanisirungsversuch wurden die Thore vollends aufgethan, durch welche die deutsche Aufklärung als Neologie ihren Einzug halten konnte[1]). Ihrem Namen entsprechend räumte sie die gesamte bisherige Dogmatik als alten Schlendrian fort und verunglimpfte ihre Urheber als Zänker und heillose Subtilitätenkrämer. Die symbolischen Bücher wurden als hindernde Fesseln abgestreift, — in hundert Jahren werde man das Jubiläum ihrer Abschaffung feiern. Anstatt der Compendien sollte fortan die Schriftlehre gelten. Nun hatte doch die Orthodoxie für ihre

[1]) Nach Kliefoth ist der Rationalismus aus den polnischen Wäldern, wohin er zur Zeit der Reformation gescheucht worden war, wieder hervorgekrochen.

Lieblingsdogmen Belege aus der Bibel beigebracht. Da trat die Neologie den Beweis an, dass nach echt grammatischer Methode diese Schriftstellen einen ganz anderen Sinn hätten, als welchen eine krasse Dogmatik in sie gelegt habe. Da aber die Mittel der blossen Exegese für die Harmonie des aufgeklärten Verstandes mit der Bibel nicht verfangen wollten, so trat ergänzend der hermeneutische Grundsatz der Accommodation hinzu. Unsere Lehrregenten, Jesus und die Apostel, standen für ihre Person erhaben über ihrer Zeit, aber sie liessen nicht selten sich herab zur Denkart ihrer Zeit, bequemten sich den irrigen Vorstellungen ihrer Volksgenossen an. Die noch schwankende, unfertige Neologie erhielt einen Stützpunkt in der Kant'schen Philosophie, welche nach ihrem Gesetze der Vernunft-Autonomie die Dogmen erfassen und prüfen lehrte ad rectae rationis principia. Die Neologie wurde zum Rationalismus. Wenn die Neologie die H. Schrift als gleichberechtigten Factor neben die Vernunft gestellt und beide durch die Accommodationshypothese vermittelt hatte, so stellte der Rationalismus seine Vernunft über die Schrift und vertauschte die Accommodation als ein unzulängliches Palliativmittel mit der Perfectibilität[1]). Die biblischen Schriftsteller, selbst befangen im Vorstellungskreise ihrer Zeit, konnten nur eine der Receptivität ihrer Zeitgenossen angemessene, d. i. unvollkommene Religion vortragen. Der Jetztzeit war es vorbehalten, das Christentum zu vervollkommnen, d. i. dasselbe immer mehr zur Vernunft-

---

[1]) Gabler's Journal 1803, S. 117: „Sonst stritten die Theologen gegen Accommodation, um den Buchstaben zu halten, dann drang die Accommodation durch, und man glaubte für die Aufklärung Alles gewonnen zu haben. Jetzt aber verwirft man sie wieder, um leichter zu zeigen, dass Jesus sich in seinem Begriff und seinen Erwartungen von sich getäuscht habe." Eine scharfe Verwerfung des Accommodationssystems enthalten A. Th. Hartmann's Blicke in den Geist des Urchristentums. 1802. — F. Schiele, Der Entwickelungsgedanke in der evang. Theologie bis Schleiermacher (Gottschick's Zeitschr. f. Theol. u. Kirche. 1897, S. 140).

religion zurückzubringen. Dadurch wird das Christentum, was es gemäss der Absicht seines Stifters sein sollte: Universalreligion, und als solche wird es unerschütterlich fortbestehen, solange die Stimme der Vernunft etwas gilt und das Gewissen. Schelling hat geurteilt: es musste einmal tabula rasa gemacht, der Boden völlig eingeebnet werden, wenn das Christentum ein frei erkanntes werden, an die Stelle einer verdumpften Theologie ein von der freien Luft der Wissenschaft durchwehtes System treten sollte.

Wenn die Orthodoxie den dogmatischen Streitigkeiten der Reformationszeit entkeimt war, so war doch auch der Rationalismus nicht ohne Anknüpfungspunkte bei den Reformatoren. Abgesehen von so manchem merkwürdigen Ausspruch und freimütigen Urteile Luther's[1]) mochte es immerhin dem Rationalismus vorbedeutend erscheinen, dass die erste Dogmatik der lutherischen Kirche kein Lehrstück von der Trinität und Person Christi aufweist und dass andererseits Zwingli, der Moderne unter den Reformatoren, erklärt hat: Deum non proponere talia credenda, quae prorsus comprehendi non possunt.

Die Orthodoxie hatte zwei Jahrhunderte gebraucht, ihren gesamten Inhalt aus sich herauszusetzen, der Rationalismus war infolge seiner Armut an religiösen Ideen in kürzerer Frist damit fertig geworden. Nachdem er seine Negationen vorgebracht und seine positive Aufgabe, einen Bruch der modernen Bildung mit der Kirche zu verhüten, erfüllt hatte, war er erschöpft. Er hatte Neues nicht mehr zu bieten, und „an die Stelle des verbrauchten Goldes war, weil neues nicht mehr gegraben wurde, unedleres Metall getreten“ (Biedermann). Und wenngleich er im Zenithe seiner Herrschaft, nun selbst dem Stabilitätsprincipe verfallend, sich als die reinste Gestaltung des Christen-

[1]) Veritas, a quocunque dicatur, est a Spiritu sancto — bemerkt er zu dem heidnischen Citat im Titusbrief 1, 12.

tums dünkte und, als von Luthers Maximen der Geistesfreiheit entflammt, mit grossem Hochgefühl sich dem Protestantismus selbstgleichstellte, — die Füsse derer, die ihn begraben sollten, waren bereits vor der Thür. Es war einmal die gleichzeitige, zur speculativen Höhe mächtig emporstrebende Philosophie, welche die auf dem Reflexionsstandpunkt stehen gebliebenen Myrmidonen ihre tiefe Verachtung fühlen liess. Allerdings ist die Vernunft das Princip aller Wahrheit, nicht aber der gesunde Menschenverstand, dieses „Pfenniglicht", bei dessen Gebrauch der Gelehrte mit dem Ackerbauer auf gleicher Function sich befindet. Dieser denkgläubige Rationalismus verendliche und vernichte den religiösen Inhalt, gebe das Christentum für ein paar armselige moralische Wahrheiten hin, wie der König des Sancho Pansa eine Gänseheerde für sein Königreich eintauschte. Aber auch innerhalb der theologischen Wissenschaft verlor der Rationalismus je länger je mehr an Terrain. Nicht einzelne Vorstösse, die höhere Entwickelung der Theologie drängte ihn in den Hintergrund. Jenes unbestimmte Wahrheitsgefühl, jenen Alltagsverstand, den er sana ratio nannte, hatte er auch in der Theologie zur alleingültigen Norm gemacht, daher an die Stelle des positiven ein sogenanntes vernunftmässiges Christentum gesetzt, damit das Christentum seiner Individualität entkleidet und, in abstracter Subjectivität befangen, seine Geschichte misshandelt. Bekannt ist der rationalistische Pragmatismus, unter dessen Hand der moderne Pietismus zu einer pathologischen Erscheinung[1]), der kirchliche Lehrbegriff zum reinen Producte der Zufälligkeit wurde. Augustin hat seine strenge Erbsündentheorie aufgestellt zur Beschönigung seiner Jugendsünden, Paulus und Luther sind zu Präconen der blutigen Versöhnungslehre geworden infolge ihrer

[1]) Das Wiedererwachen des Pietismus wurde aus Unterleibsstockungen erklärt, bemerkbar besonders bei den Leinwandwebern im Wupperthal.

blutigen Vergangenheit, bezeichnet durch die Namen des gesteinigten Stephanus und des im Duell erschlagenen Alexis. Mit seiner alles verdünnenden Exegese[1]) hatte der Rationalismus die H. Schrift noch willkürlicher behandelt als die Orthodoxie, und seine mit Blitz und Donner, Pulver und Schiessbaumwolle, Dienern des Fehmgerichts, palästinensischen Irrlichtern und den guten Kräutern des Joseph von Arimathia hantirende Wundererklärung[2]) ist nicht sowohl der Kritik als der eigenen Lächerlichkeit erlegen. Der Rationalismus vulgaris wurde, von der theologischen Wissenschaft ausgeschieden, zum Rationalismus rusticus. Aber eines ist seinen Vertretern ungeschmälert geblieben: der Ruhm persönlicher Ehrenfestigkeit[3]). Wegscheider stand wegen der Reinheit seines Charakters in allgemeinster Achtung. Sein Biograph erzählt von ihm, dass er, wenn er zu niedrig sich eingeschätzt glaubte, spontan die Erhöhung seiner Einkommensteuer urgirte. Rarum exemplum iustitiae civilis!

Eine dritte Reaction bereitete die Weltgeschichte selbst. Fremde Zwingherrschaft hatte Hohe erniedrigt, Reiche arm gemacht, die Jugend dem Schwert, das Alter dem Kummer überliefert. Die Unterjochten suchten Trost. Die nüchterne Verständigkeit des Rationalismus[4]), die kalten

---

[1]) Das classische Zeugnis des Täufers Joh. 1, 29 lautet in rationalistischer Deutung: „Siehe, das ist auch so ein Schaf, ein guter Mensch.“

[2]) Selbst in den Ferien wurden, wie A. v. Humboldt 1789 berichtet, Publica über die Unmöglichkeit der Wunder gelesen.

[3]) Beweis des Glaubens 1885, S. 228: „Es waren tüchtige Leute, diese ehrlichen, freimütigen, thatkräftigen alten Rationalisten.“ G. G. Evers, Erlebnisse eines lutherischen Pastors, 1886, S. 62: „Jene alten gestrengen und würdigen Rationalisten, die, wie ihre orthodoxen Nachfolger zu sagen pflegen, vom Evangelio nichts wussten, verstanden ihren Söhnen zum Teil eine gute classische Bildung beizubringen.“

[4]) Beim akademischen Freitisch in Halle betete der Tischinspector: „O grosse Causalität aller Dinge, lass uns unsere Speise

moralischen Imperative boten ihn dürftig. Im grossen Heldenkampfe ward das Joch Apollyon's, des Engels des Abgrundes, zertrümmert. Die irdische Macht, als unüberwindlich angestaunt, zerknickte wie des Grases Blume. Ein unbeschreibliches Gefühl religiöser Erhebung durchdrang die deutschen Lande. Die die Gerichte des Ewigen geschaut, verlangten nach einer Verkündigung des Wortes in seiner Gotteskraft und Fülle. Das schreckliche Jahr 1816 mit seinen grauenvollen Hungerscenen[1]) weckte das Verlangen nicht allein nach irdischem Brote. Dann kam die Jubelfeier der Reformation, in hellerem Glanz erstrahlte die Heroenzeit unserer Kirche, hoch und frei schlug der theologischen Jugend das Herz, keine andere Wissenschaft konnte so vieler tüchtiger und zahlreicher Anhänger sich rühmen als die protestantische Theologie.

Unter diesen Eindrücken, unter Thränen und Siegesjubel, ist die Theologie des 19. Jahrhunderts geboren worden. Ihre Eigentümlichkeit war bestimmt zunächst durch ihr Verhältnis zum Rationalismus. Wo derselbe als ein das Paradies verwüstendes Gewitter beklagt oder als pestis perniciosissima incredulitatis verwünscht wurde, trat sie als Repristination auf, wo sein relatives Recht anerkannt wurde, als Regeneration, wo das rationale Princip mit den Grundgedanken des Protestantismus vermählt wurde, als Evolution. Die Geschichte geht allerdings nicht immer rein in die Kategorien der Wissenschaft auf. Aber allen Gestaltungen der neueren Theologie eignet die Sehnsucht nach einer kraftvolleren Geistesnahrung, einer lebendigeren Darstellung des Christentums. Die unpoetischen Kirchenlieder der rationalistischen Zeit verschwanden aus den Gesangbüchern, die Gesetze der heidnischen Rhetorik wichen denen einer

---

mit Danksagung geniessen." E. S. F. Schultz, Aus meinem Leben. 1869. S. 19.

[1]) M. Perty, Erinnerungen aus dem Leben eines Natur- und Seelenforschers, 1879, S. 140: „Arme Leute starben auf den Strassen Hungers; manche leckten das Blut der Fleischbänke auf."

christlichen Laletik, eine gemütvollere Exegese trat an die Stelle der dürren tautologischen, liebevoll versenkte sich der Blick in der Kirche Vergangenheit und schärfte sich der Sinn für die religiöse Bedeutung der Kunst.

Den Ruinen des Rationalismus entspross gleichzeitig mit der blauen Blume der Romantik eine „gläubige Theologie“. Nun hatte schon der Rationalismus eine ihm entgegengesetzte Richtung auf seinem ganzen Weg zur Seite gehabt. Aber dieser moderne Supernaturalismus, der mit seinem äusserlich historischen Beweisverfahren „die Lehre des Christentums in ihrer die edelsten Bedürfnisse des Geistes und Herzens genügend befriedigenden Wahrhaftigkeit“ zu erweisen suchte, war doch dem Rationalismus gar sehr verwandt und konnte einer Zeit nicht mehr genügen, wo dem Rationalismus die Frage der Existenzberechtigung gestellt, somit der Kampf der Richtungen der blos akademischen Sphäre, in welcher er sich bis dahin bewegt hatte, entrückt und auf das praktisch-kirchliche Gebiet hinübergespielt wurde, im Vertrauen allerdings nicht blos auf die innere Macht der Wahrheit, sondern auch auf die Gunst feudaler Grundherren und auf die kräftigen Mittel die Religion hervorhebender Staatsmänner. Gleichwohl, diese gläubige Richtung, obschon im grundsätzlichen Gegensatz zum Rationalismus (der seinerseits in ihr nur wucherndes Unkraut sah, einen brausenden Champagner, dem die stille Kraft des Rheinweins vorzuziehen sei), war in ihren Anfängen weit mehr Pietismus als Orthodoxie, achtend auf den Weg zum Himmel, nicht auf die Monturen der Wanderer. Sie wollte nur den altbewährten Glauben mit Geist, Feuer und Kraft verkündet wissen und in die wissensstolze Zeit einen Geist der Demut pflanzen, welche die Wirkungen der Gnade allen selbsteigenen Anstrengungen vorzöge. Wie es aber in der Natur einer geistigen Bewegung liegt, von der Allgemeinheit und blossen Andeutung fortzuschreiten zur Bestimmtheit und Verschärfung, so bewegte sich auch, gleichzeitig mit der politischen Re-

action (1849), die pietistisch-gläubige Richtung einer immer festeren kirchlichen Gestaltung zu. Die Stillen im Lande, welche ihre Sehnsucht nach einer übernatürlichen Welt naiv und unbefangen mit den altkirchlichen Formen vermählt hatten, mussten den Männern der schärferen Tonart weichen. Der Pietismus ward wie eine Kinderkrankheit abgethan. Die Fraction der Entschiedenen drang auf massive Rehabilitirung der alten Dogmatik bis zur Wiederbehauptung der Verbalinspiration[1]), der gänzlichen Irrtumslosigkeit der H. Schrift, der Hochbewertung auch des Nebensächlichsten in ihr[2]). Die Schranken der Confessionen wurden wieder aufgerichtet, das lutherische Bekenntnis das Ja und Amen zum göttlichen Worte. Der geschlossene Organismus der römischen Kirche, ihre darauf beruhende Machtfülle, ihr Priestertum fanden unter den deutschen Confessionalisten Bewunderer und Nachbildner; in England sind aus protestantischen Theologen Cardinäle geworden. Gerade der Zwang, den sie sich anthun mussten, zu glauben, was zwanglos die Väter geglaubt, stimulirte den Kampfeseifer und reizte zur Verstimmung gegen die mild und tolerant Gebliebenen.

Wie die absterbende Orthodoxie des 18. Jahrhunderts so erhielt die wiedererwachte des 19. Jahrhunderts einen Bundesgenossen in der das diamantene Netz der Gedanken webenden Philosophie. So guten Grund der Rationalismus hatte, die kritische Philosophie für sich zu reclamiren, so ist bei Kant gleichwohl eine Bemühung ersichtlich, von den Dogmen, die der Rationalismus verworfen hatte, ein

---

[1]) H. Lenk, „Ist die H. Schrift wirklich Gottes Wort?“ Zwickau 1890: „Der h. Geist muss den Jüngern die einzelnen Worte, ja Silben eingegeben haben. Sonst hätten sie am ersten Pfingstfest nicht Parthisch, Medisch und Elamitisch reden können.“

[2]) Evangel. Kirchenztg. 1894, S. 588: „Wer weiss, was der Mantel, den Paulus in Troas zurückgelassen, noch einmal zu bedeuten haben wird.“ Vielleicht wird aus ihm noch ein Dogma gemacht.

Analogon in der allein durch Vernunft gültigen Religion anzutreffen. Er kennt ein radicales Böse, einen Sohn Gottes als die personificirte Idee der gottwohlgefälligen Menschheit, eine Erlösung, eine unsichtbare Kirche, den ethischen Gottesstaat. Fichte, obschon in die Verdammnis des Atheismus geraten, hat doch seine Philosophie mit dem in seiner Ursprünglichkeit erfassten Christentum in Einklang gewusst. „Das Christentum ist Lebensweisheit, unsere Philosophie soll Theorie der Lebensweisheit sein." Sein vormaliger Trotz, der ihn sagen liess: „Das Kind betet, — der Mann will," ist in Berlin in das den that- und gebetskräftigen Pietismus ehrende Bekenntnis umgeschlagen: „Ja, dahin reicht meine Philosophie nicht." Noch viel sinn- und liebevoller hat Schelling Religion und Christentum zu umfassen gesucht. Die Philosophie verbindet als das wahre Organ der Theologie in heiligem Einklang die Religion mit der Wissenschaft, sie erkennt auf unmittelbare Weise die Göttlichkeit des Christentums und hat die in ihm enthaltenen, so viele Jahrhunderte wie in einem Schrein verschlossenen Schätze zu allgemeiner Geltung und Anerkennung zu bringen. Endlich Hegel hat den Inhalt der Religion und der Philosophie für identisch erklärt. Der Gegenstand beider ist die ewige Wahrheit in ihrer Objectivität selbst. Der Begriff ist das Schiboleth, durch dessen dialektische Bewegung die unmittelbar gegebene Religion zu ihrer Wahrheit kommt. Im Christentum ist die absolute Identität des göttlichen und menschlichen Geistes, aus welcher für den Denkenden die Schätze des absoluten Wissens strömen, völlig offenbar geworden. Das System des sich wissenden Geistes, weil der im Begriff erfasst, was Luther als Glauben im Gefühle begann, bildet den Schlussstein der Reformation. Und da der Unterschied von Religion und Philosophie nur ein formeller ist, so hat Hegel sich's angelegen sein lassen, die kirchlichen Dogmen aus der Sprache der übertägigen Menschen in die Sprache der Götter zu übersetzen. Die Philosophie

legte das geistliche Amtskleid an, die Versöhnung von Wissen und Glauben schien endgültig vollzogen, der Dogmatik der ewige Inhalt der Religion wiedergegeben. Aber auf den schönen Traum folgte ein Erwachen mit Schrecken. Nach dem Hingang des Meisters sprengte die im speculativen Princip latente Negativität gleich dem gebundenen Simson die Fesseln. Was die Centralisten der Schule als die Entfaltung der an sich seienden Totalität zu deuten versuchten, das bedeutete thatsächlich den Zerfall, die Zertrümmerung des Reiches der Idee. Der von Hegel ausgetriebene Rationalismus kehrte in David Friedrich Strauss, mit sieben bösen Geistern verstärkt, zurück. Das scharfgeschliffene Messer der Kritik drang in den Nerv der heiligen Geschichte. Mit dem Ruhme der Orthodoxie war es gründlich vorüber, die speculativen Theologen mussten ihr Heil in der philosophischen Facultät suchen. Aber bei Strauss blieb die Negation nicht stehen. Auf den Mirabeau folgten die Dantons und Marats. Der Rationalismus hatte nur das Joch der alten Dogmatik abschütteln wollen; von den Schreckenskindern der Hegel'schen Linken wurde das Christentum, die Religion selbst in Frage gestellt. Der Pantheismus, welchen Strauss als den wahren Sinn der speculativen Philosophie enthüllt hatte, wurde immer roher gepredigt und artete zuletzt in Homunculolatrie und Materialismus aus. Es war, als sollte Fr. H. Jacobi's Weissagung, dass alles consequente Philosophiren im Nihilismus endige, sich erfüllen und Fr. Schlegel, als er die am philosophischen Himmel wie ein Meteor aufblitzende Naturphilosophie einen verkleisterten Materialismus nannte, recht behalten. Thatsächlich aber waren diese wilden Stürme die Signale einer Wandlung in der Weltanschauung. Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts stand im Zeichen des Idealismus, verkörpert in unseren grossen Dichtern und Denkern. Die zweite Hälfte stellte sich, nachdem der Idealismus sich die Icarusflügel versengt hatte, in den

Dienst des Realismus auf allen Gebieten des staatlichen und wissenschaftlichen Lebens, in der Philosophie repräsentirt durch Herbart, der, lange isolirt, nun begeisterte Anhänger und für seine „exacte“ Philosophie akademische Vertreter fand, in der Theologie durch die antimetaphysischen Dogmatiker und den sogenannten christlichen Realismus der Orthodoxie.

Die repristinirte Orthodoxie war in ihren Spitzen beim versteckten oder offenen Romanismus, die speculative Philosophie beim verschämten oder brutalen Materialismus angekommen. Die Verjüngung der protestantischen Theologie, die durch die vorausgegangene Thesis und Antithesis geforderte Synthesis musste auf andere Weise und in anderer Richtung gefunden werden. Es bedurfte, nachdem das alte Dogma seine Macht verloren, einer Neuzeugung der christlichen Glaubenssubstanz aus dem eigenen religiösen Selbstbewusstsein. Nur durch die Wiedergeburt des objectiv Gegebenen in der geistigen Natur des Menschen ist Wissenschaft, nur durch den Contact, durch das Ineinandersetzen des historischen Christentums mit der religiösen Subjectivität ist der Erweis seiner Wahrheit, ist theologische Wissenschaft möglich. Die Wiederbelebung konnte nicht den dogmatischen Formen gelten, mit welchen der spätere Luther seine Frömmigkeit umschirmt hatte, wohl aber den Grundgedanken, den ewigen Principien der Reformation. Der durch den Rationalismus abgerissene Faden musste wieder angeknüpft, der bei Zerknickung der alten Formen mitgetroffene Inhalt musste in seiner reinen Fülle wieder hergestellt, der unveräusserliche Kerngehalt des Christentums mit massvoller Freiheit der Wissenschaft, die nicht unnötig zerstört, aber auch keine vergeblichen Versuche macht, dem Tod Anheimgefallenes am Leben zu erhalten, in Relation gesetzt werden. Hier ist, sobald der tiefdringende Blick des hohen Weltgeistes, der Strahl aus der Höhe seinen Geist, wie das Frühlicht die wunderbar ertönende Memnonssäule, getroffen, der für das ganze Jahr-

hundert tonangebende Heerführer Schleiermacher geworden. Ausgerüstet mit höchster Geisteskraft, wie sie nur je einem Sterblichen verliehen ward, ruhte er gleich dem Lieblingsjünger an der Brust des Herrn, hingenommen von seiner Herrlichkeit. Was Lessing geweissagt, was Herder ahnend gekündet, hat er erfüllt: er hat die Theologie auf die aristokratische Höhe der gleichzeitigen Philosophie erhoben. Ein langer Zug bedeutender Gottesgelehrter ist seinen elastischen Spuren gefolgt, bald ausdrücklich ihn als den grossen Meister ehrend, bald selbständig und doch in seinem Sinne weiter bauend und neue Systeme gestaltend, mit Verwertung oder Ablehnung der Speculation, auf ethisch-praktischem oder theosophischem und biblischem Untergrunde. An Schleiermacher's wissenschaftliche Seite schloss die liberale Theologie sich an, welche, den Glauben scharf von der Rechtgläubigkeit sondernd, dem Christentum durch Aussöhnung mit der Culturentwickelung der Menschheit seine Grossmachtstellung in der modernen Welt sichern wollte. Hier ergab sich die Union der evangelischen Kirchen als natürliche Frucht des gereiften Protestantismus. Der kirchlichen Seite Schleiermacher's erwuchs die nach dem Glauben der Reformatoren, nicht nach der Dogmatik des 17. Jahrhunderts verlangende Vermittelungstheologie, die es unternahm, mit Hülfe einer positiven Speculation das Christentum in seiner Vernünftigkeit, in der Identität seiner ewigen Substanz herauszustellen, die objectiven Dogmen in ihrer inneren Notwendigkeit zu entfalten. Auch sie ist für die Union eingetreten, aber auf Grund des reichhaltigen Consensus der beiderseitigen Bekenntnisse. Zwischen die liberale und die vermittelnde Theologie hat sich als ein kräftiges Ferment die Theologie Albrecht Ritschl's gestellt, welche nach den Erkenntnistheorieen von Kant und Lotze eine Scheidewand zwischen Metaphysik und Theologie, zwischen theoretischem Welterkennen und religiöser Gedankenbildung aufgerichtet und, als dem ur-

sprünglichen Geist des Protestantismus entsprechend, die Dogmatik unter den ethisch-teleologischen Gesichtspunkt gestellt hat. So der realistischen Stimmung unserer Zeit entgegenkommend, hat sie weite Verbreitung gefunden. In weiterer Distanz von Schleiermacher steht die Erlanger Theologie, ein durch das Ingredienz der Theosophie verjüngter Supernaturalismus auf Grundlage des lutherischen, doch als reformabel gedachten Bekenntnisses, mit dem Programm, in neuer Weise die alte Wahrheit zu lehren. Auch der Hegelianismus ist, jedoch nicht als Monismus des Gedankens, sondern als concreter Monismus, zu neuem Leben erwacht, unter ausdrücklicher Abweisung der aprioristischen Weltconstruction als eines Taschenspielerkunststückes des alten, noch von dicker Romantik umnebelten Hegel. Eine unübersehbare Fülle von Geist und Gelehrsamkeit entströmte diesen theologischen Schulen. Es wurde die verblasste Vergangenheit der Kirche wieder lebendig, die Schatzkammer ihrer alten Litteratur erschlossen, ihre Geschichte aus grossen weltgeschichtlichen Perspectiven, die immanente Entwickelung des Dogmas mit eindringendem Tiefblick erfasst, dem Faustrecht in der Exegese ein Ende gemacht, die hebräische Philologie neu begründet, die biblische Quellenkritik mit bewundernswertem Scharfsinn betrieben und bis zu mikroskopischer Filigranarbeit verfeinert, die Versöhnung von kirchlichem Herkommen und wissenschaftlichem Fortschritt zukunftsvoll angebahnt. Doch in wie mancherlei Weise das Christentum nach Massgabe des sich steigernden und erweiternden Bewusstseins zu dieser Zeit erschaut, als lebendiger Organismus von Idee und Geschichte begriffen und dargestellt wurde, — sein Kern, sein Geist, seine Herrlichkeit ist dieselbe geblieben, wie der Diamant, wenn auch von kunstgeübter Hand geschliffen, doch immer nur im eigenen Feuer blitzt. Erleuchtete Lehrer werden in alle Zukunft seine Tiefen erschliessen, die Blicke empor zu den lichten Höhen lenkend und den Frieden, den heissersehnten, in die zer-

rissene Welt senkend. In das neue Jahrhundert hinein erschalle dem Christentum das verheissende Wort des Psalmisten: „Juventus tua renovabitur ut aquilae.“ Dixi.

VIII.

Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Luc. I, 5—II, 52.

Von

A. Hilgenfeld.

Den 44. Jahrgang dieser Zeitschrift habe ich in Heft I S. 1—10 eröffnet mit einer neuen Untersuchung über das Vorwort des dritten Evangeliums (Luc. I, 1—4). Da habe ich festzustellen versucht, dass der Autor ad Theophilum wohl allen in der Christenheit erfüllten Thatsachen von vorn an (*ἄνωθεν*) nachzugehen beschloss, aber doch nicht anders, als sie durch die von Anfang an (*ἀπ' ἀρχῆς*) Augenzeugen und Diener des Wortes Gewordenen der Christenheit überliefert waren, nicht anders, als gemäss dieser Überlieferung schon Viele für sich und ihre Kreise schriftliche Erzählung unternommen hatten. Eine Christenheit gab es nicht vor dem öffentlichen Auftreten des durch die Taufe des Johannes geweihten Jesus, dessen Jüngerschaft von Anfang an Augenzeugen Gewordene enthielt. Der Pauliner Lucas will nun wohl ein durch die vielen Vorgänger nicht erfülltes Bedürfnis befriedigen, auch für sich und Genossen, Heidenchristen wie Theophilus, eine Evangelienschrift fertigstellen, aber hiermit sich nur dieselbe Freiheit nehmen (*ἔδοξε κἀμοὶ*), wie die vielen Vorgänger, auch keineswegs mit *ἄνωθεν* einen früheren Anfang, mit *καθεξῆς* eine bessere Ordnung, als sie geboten hatten, ankündigen.

Auch nach seinem Vorwort zu dem zweiten Buche will der Autor ad Theophilum in dem ersten nur gehandelt haben über Alles, was Jesus begann zu thun und zu lehren bis zu seiner Himmelfahrt (Apg. I, 1. 2). Zu dem *ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* gehört aber weder die Geburt noch das Fragen und Antworten des zwölfjährigen Jesus in dem Tempel.

Das Lucas-Evangelium, wie es uns überliefert ist, fängt schon mit der Geburt des Vorläufers Johannes an und schliesst die Kindheit Jesu mit einem Ereignis in dessen 12. Lebensjahre (I, 5—II, 52). Auf solchen Anfang des dritten Evangelisten hat schon der Zeitgenosse des Irenäus, dessen Bruchstück L. Muratori veröffentlichte, wie er sich überhaupt mit der Verschiedenheit der Evangelien-Anfänge beschäftigte (Z. 18), das *ἄνωθεν* des lucanischen Vorwortes bezogen, Z. 2—8 (nach berichtigtem Texte): Tertium evangelii librum secundum Lucan. Lucas iste medicus post ascensum Christi, cum eum Paulus quasi ut iuris studiosum secundum (*ὡσεὶ δευτεραγωνιστὴν*) adsumpsisset, nomine suo ex opinione (*καθὼς ἔδοξε*) conscripsit, dominum tamen nec ipse vidit in carne, et ideo prout assequi potuit (*καθὼς παρακολουθεῖν ἐδύνατο*), ita et a nativitate Iohannis incepit dicere.

Die alte Christenheit kannte auch ein unserem dritten Evangelium verwandtes, aber kürzeres Evangelium, welches Marcion für seine Anhängerschaft (eben nicht mehr für Theophilus und Genossen) zurecht gemacht hatte, allerdings um diese durch eine eigene Evangelienschrift in Erkenntnis der Lehren des ultrapaulinisch-gnostischen Unterrichts zu sichern.

Da fehlt sehr begreiflich nicht blos das Vorwort an Theophilus mit seiner gewissen Anerkennung der Urapostel, sondern auch Luc. I, 5—II, 52 die Erzählung von der Geburt des Johannes, welchen Marcion als Vorläufer Jesu nicht anerkannte, von der Geburt Jesu aus einem Weibe, welche Marcion auch Gal. IV, 4 getilgt hat, u. s. w.

Die alten Kirchenväter führten auch dieses Fehlen auf frevelhafte Verstümmelung zurück. Aber neuerdings hat es noch Hermann Usener[1]) sogar für erwiesen erklärt, „dass das Evangelium Marcion's mit nichten aus dem kanonischen des Lucas durch willkürliche Verstümmelungen und Änderungen abgeleitet war, sondern vielmehr unser Lucas eine erweiternde und von Willkür nicht freie Umbildung der gemeinsamen Vorlage darstellt". Insbesondere seien „Geburt und Kindheit Jesu erst sozusagen um die zwölfte Stunde Bestandteil des Evangelienstoffes geworden" (S. 128 f.). Auch Peter Corssen[2]) hat nicht nur das ἄνωθεν Luc. I, 3 wie ich erklärt, sondern auch aus dem absoluten ἀρχόμενος Luc. III, 23 (vgl. Apg. I, 21. 22) den sicheren Schluss gezogen, „dass Lucas die beiden ersten Capitel des dritten Evangeliums nicht geschrieben hat".

Es handelt sich nicht blos darum, ob Lucas sein Evangelium wirklich schon vor dem Anfange christlicher Augenzeugenschaft oder dem öffentlichen Auftreten des von Johannes getauften Jesus begonnen haben sollte, sondern namentlich um die in dem Abschnitte Luc. I, 5 bis II, 52 enthaltene Erzeugung Jesu ohne einen menschlichen Vater. Johannes Hillmann hat mit Recht viel Beachtung gefunden und auch Erfolg gehabt mit der Abhandlung: „Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas kritisch untersucht" (Jahrbb. f. protest. Theologie, 1891, II, S. 192—261). Auch nach ihm hat das Lucas-Evangelium ursprünglich erst mit Cap. III begonnen. Die Erzählung von Geburt und Kindheit Jesu I, 5—II, 52 habe der Redactor des Lucas-Evangeliums entnommen aus einer judenchristlichen Aufzeichnung, in welche bereits rein jüdische Stücke eingeschoben waren, nämlich der Lobgesang der Maria (I, 46—55) und der Lobgesang des Zacharias nach

[1]) Religionsgeschichtliche Untersuchungen I. Teil. Das Weihnachtsfest, 1889, S. 85.

[2]) In einer Besprechung von F. Blass, Evangelium secundum Lucam, und Philology of the Gospels, Gött. gel. Anz. 1899, I, S. 325.

seinem Kerne (I, 68—75), aber die Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater noch fehlte. Die Ankündigung übernatürlicher Erzeugung Jesu I, 34. 35 habe erst der Redactor eingefügt und dem zweiten jüdischen Stücke nicht blos I, 67 vorgesetzt, sondern auch einen christlichen Schluss (I, 76—79) angehängt. Sehr geneigt, diese Ansicht anzunehmen, ist J. Weiss in der 8. Auflage des Meyer'schen Commentars (1892).

Conservative Theologen wollten selbstverständlich nichts davon wissen, dass diese Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu judenchristlichen Ursprungs sei und, bereits mit rein jüdischen Zuthaten versehen, in das paulinische Evangelium eingeschaltet sei durch einen Redactor, welcher schliesslich die Geburt Jesu aus der Jungfrau, ersonnen in heidenchristlichen Kreisen, hinzugefügt habe. Der Abstich der hebraisirenden Sprache von dem reinen Griechisch des Vorworts lässt sich freilich nicht verkennen. Aber warum sollte hier nicht Lucas selbst eine ältere Darstellung benutzt oder gar zum Teil ausgeschrieben haben, welche bereits die Geburt Jesu aus der Jungfrau enthielt und deren geschichtliche Wahrheit verbürgt?

Mit grosser Gelehrsamkeit hat Alfred Resch[1]) folgende These zu begründen versucht (S. 28 f.): „Das vorkanonische Kindheitsevangelium war also eine unter dem Titel ספר תולדות ישוע המשיח erschienene, ursprünglich in hebräischer Sprache verfasste, nach dem Urbild des Büchleins Ruth eingerichtete, also auch mit einem Geschlechtsregister versehene Familiengeschichte, eine einheitliche Darstellung der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, welche vom ersten Evangelisten für seine Zwecke excerpirt, dann vom dritten Evangelisten in den übrig gebliebenen Partien benutzt, vom vierten Evangelisten zum

[1]) Die Kindheitsgeschichte unseres Herrn Jesu Christi nach Matthäus und Lucas unter Herbeiziehung der ausserkanonischen Paralleltexte quellenkritisch untersucht, 1897.

Gegenstand seiner im Prologe enthaltenen tiefsinnigen Meditation erhoben, von Justin nach einer ausserkanonischen Recension gekannt worden ist und in den Missbildungen der apokryphischen Kindheitsevangelien direct oder indirect nachgewirkt hat.“ Dieses von drei kanonischen Evangelisten benutzte und anerkannte Kindheitsevangelium hat Resch (S. 202—226) sogar hebräisch und griechisch herausgegeben. Ein vorkanonisches Kindheitsevangelium, „klein an Umfang und doch von weltgeschichtlicher Bedeutung“, voll der tiefsten Geheimnisse und doch von einer naiven Schlichtheit, wie man sie nirgends wiederfindet, voll von rein menschlichen Details und doch die Unterlage der erhabensten Speculation, wie die des ‘johannischen Prologs’ (S. 321 f.), die παϱϑενογένεια bergend als ein esoterisches Geheimnis (S. 329 f.), welches erst nach dem Tode der Maria veröffentlicht werden durfte (S. 332). „Mag Jemand, von anderen Voraussetzungen ausgehend, diese Erklärung für unmöglich halten, so ist es dann Pflicht, eine andere Lösung des Problems vorzubringen, welche die einzelnen Instanzen vorstehender Untersuchungen zu entkräften und dafür eine bessere Deutung der mit dem Kindheitsevangelium und dem johanneischen Prolog verknüpften Rätsel darzubieten vermag.“

Als dieser „Jemand“ ist mit nicht geringerer Gelehrsamkeit aufgetreten Ludwig Conrady[1]), welcher es, wie er selbst voraussagt, unternommen hat, sich „nicht nur mit einer nahezu 1800jährigen Überlieferung, sondern auch mit dem gesamten theologischen Dafürhalten der Gegenwart in Widerspruch zu setzen“. Er behauptet gleichfalls eine ursprüngliche (nach S. 340 freilich erst in der hadrianischen Zeit) in hebräischer Sprache verfasste, dann (in Ägypten) griechisch übersetzte Urschrift für die kanonische Geburts- und Kindheitsgeschichte, wie sie

[1]) Die Quelle der kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus', ein wissenschaftlicher Versuch, 1900.

Matth. I, 18—II, 23 und Luc. I, 5—II, 40 (nicht auch II, 41—52) erzählen. Aber er erklärt dieselbe für reine Dichtung (S. 251 f.) in heidnischem (heidenchristlichem) Geist (S. 264—272), sogar mit doketischer Grundansicht (S. 89). Diese Quellenschrift findet Conrady noch erhalten in dem apokryphischen Protevangelium, welches erst später dem Jacobus zugeschrieben (S. 227 f.) und bisher als „das Aschenbrödel gegenüber seinen kanonischen Schwestern" behandelt worden sei (S. 214), d. h. gegenüber unserem ersten und unserem dritten Evangelisten, welche das Aschenbrödel-Protevangelium ausgenutzt, aber dann zurückgedrängt haben. Zuerst habe Matthäus (wie der erste Evangelist nun einmal heisst) I, 18—II, 23, abzüglich des Berichtes über die Flucht nach Ägypten, die Rückkehr und Niederlassung in Nazaret, das Protevangelium benutzt als Epitomator, aber es auch unschwesterlich zurückzudrängen begonnen (S. 33). Die erste Phase eines Kampfes, welcher wegen der an Aschenbrödel noch gemachten Concessionen nicht genügte. Deshalb machte Schwester Lucas I, 5—II, 40 in der Vorgeschichte einen bis ins Kleinste überdachten, aus antidoketischen Gründen unternommenen Versuch, „die Quelle oder, wenn wir den Schluss (II, 41—52) in Betracht ziehen, die Quellen durch eine anscheinend aus sich erwachsene, völlig neue Darstellung zu discreditiren". Das von doketischer Häresie urbar gemachte Feld der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu wurde so „in Gestalt antithetischer fictiver Geschichtsdarstellung" für die Kirche in Besitz genommen. Ein vorkanonisches Kindheitsevangelium, aber nicht als historia arcana nativitatis Jesu von weltgeschichtlicher Bedeutung, sondern eine häretische Dichtung, welche erst durch die Gegendichtung des Lucas überwunden ward. Dasselbe Protevangelium, welches Constantin Tischendorf[1])

---

[1]) Wann wurden unsere Evangelien verfasst? 1. Aufl. 1865, S. 19 f., noch in der 4. Aufl. 1866, beleuchtet in dieser Zeitschrift 1865, III, S. 339 f., 1867, I, S. 87.

wesentlich, wie es auf uns gekommen ist, dem Justinus Martyr bekannt gewesen sein liess, lässt Conrady schon unserem ersten und dritten Evangelisten vorgelegen haben, aber durch diese verdrängt worden sein.

Beide Entdecker sind darin einig, dass sie aus Luc. I, 5—II, 52 (oder 40) ein vorkanonisches Protevangelium herausbringen, dessen Kern die vaterlose Erzeugung Jesu sei. Anders Paul Wernle in der Schrift über „die synoptische Frage“, 1899, S. 102 f. 107. Den Inhalt dieser Vorgeschichte habe Lucas entnommen aus seiner dritten (oder vierten) Quelle, welche er ausser Marcus und Spruchsammlung benutzte, nämlich Quellen, aus denen er zahlreiche wertvolle Sprüche, Gleichnisse und Geschichten mitteilt, aber so frei behandelt, „dass der Versuch, die Quelle reconstruiren zu wollen, ganz aussichtslos ist“. Hier stimmt Wernle jedoch so weit mit Hillmann überein, dass er „die ganze Vorgeschichte (trotz Luc. I, 34. 35) ursprünglich auf die davidische Abstammung Jesu von Joseph, keineswegs auf vaterlose Erzeugung angelegt“ sein lässt. Er findet hier weder mit Resch wahre Geschichte noch mit Conrady reine Dichtung, sondern nähert sich auch darin an Hillmann an, dass er hier Legenden der palästinischen Urgemeinde wahrnimmt, sogar eine legendarische Apologetik des Tempels zu Jerusalem, wie sie für das antipaulinische Judenchristentum passt, also keine Erfindung des Heidenchristen Lucas. Nur sei es unmöglich, die Legende aus der ihr durch Lucas gegebenen Form herauszuschälen.

Adolf Harnack[1]) hat die weitverbreitete Meinung, Luc. I, 5—II, 52 sei aus einer Quelle wesentlich unverändert herübergenommen, für unhaltbar erklärt. „Die Abschnitte sind bis ins Mark hinein lucanisch, so dass

[1]) Das Magnificat der Elisabet (Luc. I, 46—53) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. I und II, in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin, 1900. XXVII. Sitzung der philos.-hist. Classe vom 17. Mai, S. 15.

selbst die Ansicht, die ich nicht mit Bestimmtheit bestreiten will, Lucas sei hier schriftlichen Quellen gefolgt, nicht leicht zu beweisen ist." Aber auch er schliesst sich darin an Hillmann an, dass er (S. 4, Anm. 1) Luc. I, 34. 35 die Ankündigung der Geburt Jesu ohne menschlichen Vater als wahrscheinlich späteren Zusatz bezeichnet.

Theodor Zahn (Einl. II, S. 404 f.) findet in Luc. I, 5 bis II, 52 irgend eine Quellenschrift, in welcher die Überlieferung der Maria aufgezeichnet war. „Stücke wie Luc. I—II, welche in ihren erzählenden Teilen und den eingelegten Psalmen nur mit den schönsten Stücken der Samuelisbücher an poetischer Anmut und echt israelitischem Geist sich vergleichen lassen, konnte der Grieche Lucas nicht schaffen. Nur auf dem Boden Palästina's, wo noch poetisch veranlagte und prophetisch begabte Männer und Frauen an den Anfängen und der Fortentwickelung des Christentums beteiligt waren . . ., können sie entstanden sein."

Meinerseits habe ich, solange ich daran nicht zweifelte, dass das dritte Evangelium von dem Vorredner seine gegenwärtige Gestalt erhalten habe, zwar die alttestamentlich-jüdische Grundlage dieses Abschnittes nicht verkannt, auch die Möglichkeit einer hier zu Grunde liegenden Quellenschrift nie geleugnet, aber stets das paulinische Gepräge hervorgehoben, welches schon diese Geburts- und Kindheitsgeschichte in dem Lucas-Evangelium erhalten habe [1]).

Die Ansicht, dass Luc. I, 5—II, 52 in dem dritten Evangelium nicht ursprünglich, sondern erst später eingefügt oder hinzugethan sei, hat auf alle Fälle viel Bestechendes, da die Form von dem Vorworte gar zu sehr absticht und der Inhalt doch recht Unpaulinisches bietet. Fraglich ist es allerdings, ob Luc. I, 34. 35 eine noch spätere Zuthat sein, die Geburt Jesu ohne menschlichen Vater diesem Abschnitte ursprünglich fremd gewesen sein sollte. Vollends verwickelt wird diese Ansicht durch die

---

[1]) Vgl. nur meine Einl. in d. N. T. S. 555 f. 571 f.

Annahme einer Einschaltung jüdischer und doch teilweise christlich überarbeiteter Stücke in diese judenchristliche Darstellung. Aber ist sie dadurch abgethan, dass Harnack, welcher doch selbst Luc. I, 34. 35 für einen späteren Zusatz halten möchte, für die einzelnen Ausdrücke Bestätigung in beiden Lucas-Schriften aufsucht? Solche Bestätigung kann ja nicht befremden, wenn beide Lucas-Schriften eine Überarbeitung erfahren haben, wie sie von der Apostelgeschichte wohl schon feststeht.

Sollte aber der dritte Evangelist Luc. I, 5—II, 52 selbst geschrieben haben, so kann er auch eine Quellenschrift ausgeschrieben oder mit Rücksicht auf eine Vorlage geschrieben haben. Zwei Forscher unserer Tage meinen, wie wir schon sahen, diese Quellenschrift entdeckt zu haben.

Resch lässt den Lucas die Geburt Jesu aus der Jungfrau, in welcher er den Kern dieses Abschnittes erkennt, entnommen haben aus einem vorkanonischen Kindheitsevangelium, soweit dasselbe nicht schon von Matthäus ausgeschrieben war. Diese Ansicht kann aber Niemandem einleuchten, welcher die Unvereinbarkeit der matthäischen und der lucanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte erkannt hat. Den Anfang des vorkanonischen Kindheitsevangeliums macht bei Resch nach einer bei Matth. I, 18 erhaltenen Einleitung (*τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν*) Luc. I, 5—25 die Ankündigung der Geburt des Johannes, dann Luc. I, 26—38 die Ankündigung der Geburt Jesu, Luc. I, 39—56 der Besuch der Maria bei Elisabet, Luc. I, 57—80 Geburt, Beschneidung und Jugend des Johannes. Darauf folgt die Verheiratung der Maria Matth. I, 18—25, welche Lucas ausgelassen haben soll. Weiter Luc. II, 1—20 Jesu Geburt, aber Jesu Beschneidung und Benennung zum Teil von Matth. I, 25 b, zum Teil von Luc. II, 21 ausgeschrieben, was doch recht bedenklich ist. Vollends stutzig muss man werden, wenn Resch auf Luc. II, 22—38, Jesu Darstellung im Tempel nebst Begrüssung

durch Symeon und Hanna, folgen lässt Matth. II, 1—22[a] die Huldigung der Magier, Flucht nach Ägypten, Knabenmord zu Bethlehem, Rückkehr aus Ägypten. Die Niederlassung in Nazaret soll wieder zum Teil Matth. II, 22[b]. 23, zum Teil Luc. II, 39. 40 ausgeschrieben haben. Endlich Luc. II, 41—52 der zwölfjährige Jesus im Tempel und Luc. III, 23—38 Jesu Geschlechtsregister. Im Einzelnen sollen Manches, was unsere Evangelisten nicht bieten, erhalten haben Justinus Martyr, das Protevangelium Jacobi u. s. w. Da soll die Verlobung der Maria mit Joseph zuerst Luc. I, 27, dann noch einmal Matth. I, 18 erwähnt sein. Dem Bräutigam müsste Maria ihre Schwangerschaft über ein Vierteljahr lang verborgen, sogar verheimlicht haben durch Abreise zu der Elisabet, wenn Joseph ihren Zustand erst Matth. I, 18 bemerkt haben sollte. Von der Eröffnung des Engels Luc. I, 35, dass sie vom heil. Geiste schwanger werden solle, würde Maria dem Verlobten nichts mitgeteilt haben, so dass diesem der Engel die bereits drei Monate lang bestehende Schwangerschaft erst als so entstanden erklären musste. Die der Maria gegebene Weisung, den Sohn Jesus zu nennen (Luc. I, 31), würde nach einem vollen Vierteljahre auch dem Joseph besonders gegeben sein (Matth. I, 29). Wer kann so etwas in einer ursprünglichen Darstellung vereinigt denken?

Auch Conrady (S. 207 f.) stellt an uns starke Zumutungen. Das Protevangelium, welches Resch zur Ausstattung seines vorkanonischen Kindheitsevangeliums mitunter herbeizog, soll die Vorlage sein, deren doketische Geburtsgeschichte zuerst Matthäus, dann vollends Lucas durch eine nicht blos scheinbare, sondern wirkliche Geburt Jesu, aber aus der Jungfrau, verdrängt haben. Was lesen wir in dem Protevangelium? Anstatt des bejahrten priesterlichen Ehepaares Zacharias und Elisabet, welchem der Vorläufer Jesu geboren wird, finden wir hier (c. I—IX) das kinderlose Ehepaar Joakim und Anna, welchem schliesslich Maria, nach c. X eine Tochter David's, geboren wird.

Drei Jahre alt, wird Maria in den Tempel geschafft und dort von einem Engel genährt (VIII, 1); zwölf Jahre alt, wird sie dem alten Wittwer Joseph, welcher aus früherer Ehe Söhne hat, zur Obhut übergeben[1]). Zacharias wird wohl VIII, 3 als Hochpriester erwähnt. Diese beiläufige Erwähnung sollte den Lucas zu den Ausführungen I, 5—25 u. s. w. veranlasst haben, nicht vielmehr durch den ausführlichen Bericht des Lucas veranlasst sein? Als Joseph in Zimmermannsgeschäften verreist ist, erhält Maria als Davididin durch das Loos den Auftrag, einen kostbaren Vorhang für den Tempel anzufertigen, wobei wieder c. X beiläufig erwähnt wird, dass Zacharias (man erfährt nicht, weshalb) verstummte und an seine Stelle, bis er wieder redete, Samuel trat. Maria aber besorgt, wie c. XI zu lesen ist, trotz jenes Auftrags die häuslichen Geschäfte. Als sie ausgeht, Wasser zu schöpfen, vernimmt sie eine Stimme, wörtlich, wie wir Luc. I, 28 nach DdAC al. lesen. Erschreckt geht sie in ihr Haus und nimmt die Vorhangsarbeit wieder auf. Da eröffnet ihr ein Engel: *Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ· εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων δεσπότου καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ.* Das sollte nicht aus Luc. I, 30. 31 entnommen sein? Nur durch die Behauptung einer hebräischen Urschrift und deren unrichtiger griechischer Übersetzung wehrt Conrady (S. 89 f.) diese einfache Annahme ab. Der Engel soll der Maria versichern, „dass sie empfangen habe mittelst seines (d. h. Gottes) Wortes“. Der griechische Übersetzer habe das hebräische Imperfect mit ו consecut. nicht verstanden. Maria sagt sich selbst: *Εἰ ἐγὼ συλλήψομαι ἀπὸ κυρίου θεοῦ ζῶντος καὶ γεννήσω ὡς πᾶσα γυνὴ γεννᾷ;* Nach Conrady ist *συλλήψομαι* wieder irrige Übersetzung des hebräischen Imperfects mit präsentischer Bedeutung, und der Sinn: wenn ich schwanger bin, oder

---

[1]) Schon die *βίβλος Ἰακώβου*, wie das Petrus-Evang., bei Origenes in Matth. Tom. X, 17 bezeichnete die Brüder Jesu als Söhne Joseph's von einer früheren Gattin.

der Construction von אִם mit Imperfect entsprechend: wenn ich schwanger sein sollte. So lässt sich aber das folgende *γεννήσω* nun einmal nicht umdeuten. Da sagt ihr der Engel in ziemlichem Einklange mit Lucas: *Οὐχ οὕτως, Μαριάμ· δύναμις γὰρ κυρίου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς ὑψίστου* (Luc. I, 35)· *καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν* (Luc. I, 31)· *αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν* (Matth. I, 21). Maria erwidert mit einiger Erweiterung von Luc. I, 38: *Ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου κατενώπιον αὐτοῦ· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.* Als Maria dann c. XII die Vorhangsarbeit überbringt, segnet sie der Priester mit Worten, welche ziemlich mit Luc. I, 48 übereinstimmen: *Μαριάμ, ἐμεγάλυνεν κύριος ὁ θεὸς τὸ ὄνομά σου, καὶ ἔσῃ εὐλογημένη ἐν πάσαις ταῖς γενεαῖς τῆς γῆς.* Freudig[1]) geht Maria weg *πρὸς Ἐλισάβετ τὴν συγγενίδα αὐτῆς* (vgl. Luc. I, 36), ohne dass von Elisabet und ihrer Mutterhoffnung vorher ein Wort gesagt wäre. Auch wird das Gebirge nicht angegeben, so dass Maria in Jerusalem zu bleiben scheint. Maria klopft an die Thür, Elisabet öffnet, *καὶ ἰδοῦσα τὴν Μαριὰμ εὐλόγησεν αὐτὴν καὶ εἶπεν Πόθεν μοι τοῦτο ἵνα ἔλθῃ ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου πρός με; ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ ἐσκίρτησεν καὶ εὐλόγησέν σε.* Fast wie Luc. I, 42—44, aber mit dem Unterschiede, dass hier auch von der Erfüllung der Elisabet mit heil. Geiste nichts gesagt ist, dass man also nicht erfährt, woher Elisabet Kenntnis der Messias-Mutter hat. Nur blindes Vorurteil kann die Ursprünglichkeit des Protevangeliums gegenüber dem Lucas-Evangelium behaupten, wenn man weiter liest: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν ἐλάλησεν αὐτῇ Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος* (Gabriel vorher gar nicht genannt, offenbar entnommen aus Luc. I, 26)

---

[1]) Protev. XI, 2 *χαρὰν δὲ λαβοῦσα*, allerdings nicht nach Lucas, aber als alt bestätigt durch Justinus M. Dial. c. Tryph. c. 100 *πίστιν δὲ καὶ χαρὰν λαβοῦσα Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου κτλ.* Die Stellung des Ausdrucks bei Justinus wird den Vorzug haben.

καὶ ἠτένισεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν Τίς εἰμι ἐγώ, ὅτι πᾶσαι αἱ γενεαὶ τῆς γῆς εὐλογοῦσίν με (Luc. I, 48); *καὶ ἐποίησεν τρεῖς μῆνας πρὸς τὴν Ἐλισάβετ, ἡμέρᾳ δὲ καὶ ἡμέρᾳ ἡ γαστὴρ αὐτῆς ὠγκοῦτο· καὶ φοβηθεῖσα Μαριὰμ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς* (in Jerusalem) *καὶ ἔκρυβεν ἑαυτὴν ἀπὸ τῶν υἱῶν Ἰσραήλ* (vgl. Luc. I, 25). *ἦν δὲ ἐτῶν δέκα ἕξ, ὅτε ταῦτα ἐγένετο τὰ μυστήρια.* Maria soll die hohen Geheimnisse, welche der Erzengel Gabriel zu ihr geredet hatte, wieder vergessen haben und sich nach den Worten der Elisabet darüber wundern, dass alle Geschlechter der Erde sie preisen (ein Brocken aus Luc. I, 48). Drei Monate bleibt sie (in Jerusalem?) bei Elisabet (wie Luc. I, 56). Als ihr Schooss anschwillt, geht sie wieder in ihr Haus (zu Jerusalem) und verbirgt sich vor den Israeliten (wie Elisabet Luc. I, 25). War sie zwölf Jahre alt, als sie in Joseph's Haus kam (Protevang. VIII, 2), so muss Joseph vier Jahre lang anderswo gezimmert haben, da sie plötzlich 16 Jahre alt geworden ist[1]). Erst im sechsten Monate ihrer Schwangerschaft kehrt Joseph, dessen Obhut Maria doch anvertraut ist, von seiner auswärtigen Bauthätigkeit (von mehr als vier Jahren) zurück und setzt entrüstet die angeschwollene Maria zur Rede. Sie beteuert (da sie ja Gabriel's Worte vergessen hat) XIII, 3 nur: *ὅτι καθαρά εἰμι ἐγὼ καὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω* (vgl. Luc. I, 34), ja: *Ζῇ κύριος ὁ θεός μου, καθότι οὐ γινώσκω πόθεν ἐστί μοι.* Joseph will die Maria heimlich entlassen (*λάθρα αὐτὴν ἀπολύσω ἀπ' ἐμοῦ*, vgl. Matth. I, 19). Da erscheint ihm, wie Matth. I, 20. 21, ein Engel im Traumgesichte und eröffnet ihm (XIV, 2) ziemlich mit denselben Worten, dass „das in ihr (der Maria) Seiende aus heil. Geiste ist", und dass er ihren Sohn Jesus nennen soll, weil er sein Volk retten wird von Sünden. Dasselbe hatte der Engel

---

[1]) Diese seltsame Überspringung kann Conrady (S. 225 f.) nicht mehr leugnen, sucht sie aber durch eine höchst missliche Textänderung (16 in 14 Jahre) von 4 Jahren auf 2 herabzumindern.

wohl schon XI, 3 der Maria gesagt. Aber diese hat ja alles vergessen. Dann bemerken auch Andere den Zustand der Maria, welche auch vor Gericht beteuert, rein zu sein und einen Mann nicht zu kennen (XV, 3). Joseph's und der Maria Unschuld wird erwiesen durch Fluchwasser (c. XVI). Da kommt von dem „Könige" Augustus der Befehl, *ἀπογράφεσθαι πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας* (XVII, 1), also kein Kaiser-Erlass, *ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* (Luc. II, 1), und weshalb Joseph nach Bethlehem ziehen muss, erfährt man nur aus Luc. II, 4. Auf der Hälfte des Weges dahin kündigt sich die Entbindung der Maria an. Joseph schafft sie in eine Höhle und sucht eine Hebamme in dem Gebiete von Bethlehem. Dann erzählt er selbst (XVIII, 2): *ἐγὼ δὲ Ἰωσὴφ περιεπάτουν καὶ οὐ περιεπάτουν κτλ.*, so dass hier nicht Jacobus als Verfasser erscheint[1]). Staunen und starren sieht er die ganze Welt. Als er mit der Hebamme eintritt, *καὶ ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον*, woran die Hebamme erkennt, *ὅτι σωτηρία τῷ Ἰσραὴλ ἐγεννήθη* (vgl. Luc. II, 10. 11). Dann erscheint ein grosses Licht in der Höhle, so dass die Augen es nicht ertragen. Endlich *ἐφάνη τὸ βρέφος καὶ ἦλθε καὶ ἔλαβε μασθὸν ἐκ τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας.* Alles so wunderbar, dass die Hebamme, ohne deren Hülfe die Entbindung geschehen ist, als sie aus der Höhle getreten ist, zu der Salome, welche ihr begegnet, sagen kann: *Σαλώμη, Σαλώμη, καινόν σοι θέαμα ἔχω διηγήσασθαι· παρθένος ἐγέννησεν ὃ οὐ χωρεῖ ἡ φύσις αὐτῆς.* Salome spielt hier die Rolle des ungläubigen Thomas Joh. XX, 25 und sagt XIX, 3: *Ζῇ κύριος ὁ θεός μου, ἐὰν μὴ βαλῶ τὸν δάκτυλόν μου καὶ ἐρευνήσω τὴν φύσιν αὐτῆς, οὐ μὴ πιστεύσω ὅτι παρθένος ἐγέννησεν.* Salome wird dann auch c. XX à la Thomas überzeugt; nur hat sie sich den Finger verbrannt, denn ihre Hand fällt durch Feuer von ihr, wird

---

1) Conrady versucht S. 227 f. den Beweis, dass das Protevang. seither unter der falschen Flagge des Jacobus gefahren sei.

aber nach ihrem Flehen geheilt, da sie das Knäblein aufhebt. Eine Stimme verbietet ihr, das Wunderbare zu verkündigen, ehe der Knabe nach Jerusalem gekommen sein werde (vgl. Luc. II, 22 f.). Dann folgt c. XXI die Huldigung der Magier (vgl. Matth. II, 1—12), ferner c. XXII der Kindermord in Bethlehem (vgl. Matth. II, 16—18), aber nichts von der Flucht nach Ägypten u. s. w. (vgl. Matth. II, 13—15. 19—23), dafür die Errettung des Johannes aus dem Kindermorde und c. XXIII. XXIV die Ermordung des Zacharias, dessen Nachfolger der aus Luc. II, 25—35 bekannte Symeon wird (XXIV, 4). Alles dieses will (XXIII, 2) Jacobus in Jerusalem nach dem Tode des Herodes geschrieben haben. Ist es begreiflich, dass Conrady alles dieses schon unserem ersten und unserem dritten Evangelisten vorgelegen haben und von ihnen ernstlich berücksichtigt sein lässt? Möglich ist es gleichwohl, dass er uns bei Lucas auf Einzelnes, was auf Quellenschriften hinweist, aufmerksam macht.

Etwas Richtiges liegt diesen Entdeckungen immerhin zu Grunde. Der grelle Abstich dieser Geburts- und Kindheitsgeschichte von dem Vorworte, welches keinen Anfang der Erzählung vor dem öffentlichen Auftreten Jesu ankündigt, wird immer die Fragestellung berechtigen, ob dieser Anfang der Erzählung wirklich von dem Autor ad Theophilum herrührt, ob derselbe nicht wenigstens eine Vorlage mehr oder weniger benutzt haben sollte. Dass der dritte Evangelist so zu erzählen ganz aus eigenen Mitteln begonnen habe, behauptet wohl Niemand mehr. Aber soll man jede Forschung nach den Quellen oder verschiedenen Bestandteilen des Lucas-Evangeliums als aussichtslos aufgeben? Soll man dabei stehen bleiben, dass dieser Abschnitt, selbst wenn ihm eine ältere Quellenschrift zu Grunde lag, bis ins Mark hinein lucanisch gestaltet sei? Grosses Zutrauen kann diese Ansicht nicht erwecken, wenn ihr Hauptvertreter doch selbst geneigt ist, die übernatürliche Erzeugung Jesu als späteren Zusatz aus

der lucanischen Darstellung auszuscheiden. Und ist es denn von vorn herein ausgemacht, dass der Verfasser des Vorwortes so fortgefahren oder die Erzählung der in der Christenheit (welche es vor der Taufe Jesu noch gar nicht gab) erfüllten Thatsachen begonnen hat? Sollte nicht einmal die Frage gestattet sein, ob dieser ganze Abschnitt einem Anderen angehört, welcher das ursprüngliche Evangelium des Lucas überarbeitete und namentlich vermehrte? Der Behauptung, dass schon die Sprache seine Abfassung durch Lucas beglaubige, können wir in dem frischen Eindrucke des Abstichs von dem Vorworte nicht von vorn herein Glauben schenken. In dem weiteren Inhalte des Lucas-Evangeliums mag sich ja mehrfach eine gleiche oder verwandte Sprache zeigen. Aber soll es für uns von vorn herein feststehen, dass das ganze Lucas-Evangelium von Einem und Demselben verfasst ist? Sehen wir zunächst zu, ob nur die Kindheits- und Geburtsgeschichte, wie sie vorliegt, von einer einzigen Hand herrührt.

Im Ganzen zeigt sich ja ein guter Zusammenhang. Die Ankündigung der Geburt des Johannes leitet durch die fünf Monate, in welchen Elisabet ihre Schwangerschaft verbirgt (I, 24), über zu der Ankündigung der Geburt Jesu, welche im sechsten Monate ihrer Schwangerschaft erfolgt (I, 36). Die drei Monate, welche dann die gleichfalls schwangere Maria bei ihrer Verwandten Elisabet verweilt (I, 56), führen genau bis zu der Geburt des Johannes (I, 57—79), dessen Aufwachsen bis zu dem öffentlichen Auftreten (I, 80) einen Abschluss bezeichnet. Die Geburt Jesu erfolgt anlässlich eines ökumenischen Census in der Davidsstadt Bethlehem (II, 1—7) und wird gefeiert durch den Jubel von Engeln und den Besuch schlichter Hirten (II, 8—20), Zeichen der höheren Bestimmung, welche Maria wohl zu Herzen nimmt. Auf die Beschneidung folgt die Darstellung im Tempel, wo Symeon begeistert die Bestimmung des Kindes ausdrückt und die bejahrte Hanna danksagt (II, 21—38). Einen gewissen Abschluss

bezeichnet die Rückkehr nach Nazaret und das gottbegnadete Aufwachsen des Kindes (II, 39. 40). Aber sehr passend folgt das Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel (II, 41—52) als ein Beweis seiner Erfüllung mit Weisheit, welchen die Mutter im Herzen bewahrt, mit dem völligen Abschlusse des Fortschreitens in Gnade bei Gott und Menschen. Nur in Einzelheiten können sich etwa Zuthaten herausstellen. Das Ganze ist aber mit dem durch das Vorwort gebotenen Massstabe zu messen.

Halten wir uns an den von der neuesten Textkritik gegebenen Text, dessen Hauptzeuge B (cod. Vaticanus) ist[1]), aber lassen wir auch nicht unbeachtet den abweichenden Text, welchen Friedrich Blass hauptsächlich nach D (cod. Cantabrigiensis) und Genossen hergestellt hat[2]), indem wir ausser D namentlich die altlateinischen Übersetzungen (die sogenannte Itala) und von den syrischen Übersetzungen auch den Syrus Sinaiticus (syr. 4), wie ihn Adalbert Merx zugänglich gemacht hat[3]), beachten. Die herrschende Ansicht, dass Bא u. s. w. annähernd den ursprünglichen Text bieten, wird sich schwerlich aufrecht erhalten lassen. Andererseits lässt sich auch in D eine gewisse Bearbeitung nicht verkennen, namentlich eine conformatio ad Matthaeum (et Marcum); aber zu Grunde liegt ein eigentümlicher Text, welchen man nicht von vorn herein verwerfen darf. Alle Beachtung verdient auch der Syrus Sinaiticus, sehr verwandt dem Syrus Curetoni. Soviel ich sehe, liegt das Ursprüngliche nirgends rein vor, sondern ist zu suchen, am meisten allerdings auf der Seite von D zu finden.

---

1) Nach B. Weiss, Die vier Evangelien im berichtigten Text mit kurzer Erläuterung zum Handgebrauch bei der Schriftlectüre, 1900.

2) Evangelium secundum Lucam sive Lucae ad Theophilum liber prior secundum formam quae videtur Romanam, 1897.

3) Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte. Übersetzung der syrischen, im Sinaikloster aufgefundenen Palimpsesthandschrift, 1897.

1. Luc. I, 2—25, Ankündigung der Geburt des Johannes.

Auf ein innerjüdisches Ereignis führt die Zeitangabe *ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τοῦ*[1]) *βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*. Dann lesen wir von dem Priester Zacharias aus der Abteilung Abia und seiner Gattin Elisabet, einer Tochter Aarons, I, 6 *ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφότεροι ἐνώπιον*[2]) *τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιώμασιν τοῦ κυρίου ἄμεμπτοι*. Kann ein Pauliner, wofür wir doch den Vorredner ad Theophilum halten dürfen, so geschrieben haben? Eine der Tadellosigkeit des Wandels in allen Geboten und Satzungen des Herrn entsprechende Gerechtigkeit ist wahrlich nicht im Sinne des Paulus, welcher sich wohl Phil. III, 6 f. als *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος* bezeichnet, aber solche gesetzliche Gerechtigkeit, in welcher er zelotisch die Gemeinde verfolgte, um Christi willen als Schaden erachtet und keine durch eigenes Thun erworbene Gerechtigkeit „vor Gott" anerkennt. Der Ausdruck kann dem Erzähler auch nicht, so zu sagen, entschlüpft sein, da er II, 25 auch den Symeon *δίκαιος καὶ εὐλαβής* nennt und I, 15 *ἐν φρονήσει δικαίων* schreibt. Kann der Vorredner, wenn er durch sein Evangelium den Theophilus betreffs der paulinischen Unterrichtslehren die Sicherheit erkennen lassen wollte, mit solcher Verleugnung der Grundlehre des Paulus seine Erzählung gar begonnen haben? Schon hier verrät sich in der That ein Schriftsteller, welchem der paulinische Begriff der Gerechtigkeit fremd war.

Das priesterliche Ehepaar ist kinderlos. Da erscheint dem Zacharias, als er im Tempeldienste die Räucherung

[1]) Das *τοῦ* ist durch DAC und die weitaus meisten Uncialen gegen BℵLRΞ so beglaubigt, dass seine Auslassung bei Blass auffällt.

[2]) So D cum plerisque, wogegen BℵC*$\varkappa$ nach Gen. VII, 1. LXX *εναντιον* bieten.

vollzieht, ein Engel, um ihm die Erhörung seines Gebetes anzukündigen. Elisabet wird ihm einen Sohn gebären, welchen er Johannes nennen soll. Derselbe wird gross sein vor dem Herrn (wie ein Nasiräer), weder Wein noch Berauschendes trinken, heiligen Geistes voll werden noch vom Leibe seiner Mutter her (kraft des Ausserordentlichen seiner Erzeugung, welche ein Vorspiel der Erzeugung Jesu durch den heil. Geist mit Ausschluss eines menschlichen Vaters ist) und viele Israeliten bekehren. Er selbst wird Vorgänger des Herrn (Messias) sein in Geist und Kraft des Elias, dem Herrn zu bereiten ein zurecht gemachtes Volk (I, 13—17). So nimmt der Engel der Sache nach vorweg, was Matth. III, 4. Mc. I, 6 über die Nahrung des Johannes berichten, was aber Luc. III, 6 f. nicht mehr erzählt wird. Haben wir hier eine Vorwegnahme, zu welcher die spätere Auslassung stimmt?

Wie verhält sich Zacharias zu dieser Ankündigung? Allerdings nicht so, wie es Gen. XV, 6 von Abraham gesagt wird und dem Paulus Gal. III, 6. Röm. IV, 3 das Vorbild der Glaubensgerechtigkeit ergab: *καὶ ἐπίστευσεν Ἄβραμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.* Sonst ist es nicht wesentlich anders, wenn Abraham Gen. XV, 8 fragt: *Κατὰ τί γνώσομαι ὅτι κληρονομήσω αὐτήν (τὴν γῆν);* Zacharias Luc. I, 18: *Κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο.* Und wenn Abraham Gen. XVII, 17 in seinem Herzen fragt: *Εἰ τῷ ἑκατονταετεῖ γενήσεται υἱός, καὶ εἰ ἡ Σάῤῥα ἐνενήκοντα ἐτῶν τέξεται;* so fährt Zacharias nicht wesentlich anders fort: *ἐγὼ γάρ εἰμι πρεσβύτης, καὶ ἡ γυνή μου προβεβηκυῖα ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῆς.* Gleichwohl kündigt Luc. I, 18 f. der Engel, welcher sich als Gabriel zu erkennen giebt, Luc. I, 19. 20 dem Zacharias zur Bestrafung seines Unglaubens an, dass er stumm sein soll bis zum Tage der Erfüllung des Angekündigten. Der Erzähler hat also den Unglauben des Zacharias nur dadurch angedeutet, dass er nicht voraus seinen Glauben, wie die Genesis bei Abraham, erwähnt hat. Ihn deshalb für einen Pauliner zu

erklären, welcher nach dem strengen Massstabe des Abraham-Glaubens den Zacharias verurteilt habe, bin ich jetzt nicht mehr im Stande. Auch ein Judenchrist konnte in Gen. XV, 6 (vgl. Jac. II, 23) eine Rechtfertigung der Frage Abraham's finden, welche dem Zacharias nicht zu gute kam.

In dieser Darstellung findet freilich Conrady (S. 39f. 86 f.) den inneren Widerspruch, dass Zacharias die Ankündigung der Erfüllung seines Gebetes um einen Sohn (v. 13) so ungläubig annehme, und meint, die ungläubige Einrede v. 18 sei künstlich gemacht, um das Verstummen zu begründen. Die Strafe der Verstummung müsse übernommen sein aus dem Protevangelium c. X, wo sie als blosses Factum ohne nähere Begründung erzählt wird. So wird die augenfällige Thatsache, dass die Verstummung des Zacharias aus dem Lucas-Evangelium, wo sie wohl veranlasst ist, in das Protevangelium, wo sie ganz unveranlasst ist, eingefügt ward, in das Gegenteil verkehrt. Der Dichter des Protevangeliums, ursprünglich in hebräischer Sprache, soll sich ausgezeichnet haben durch geniale Gleichgültigkeit gegen Widersprüche und kleine Ungereimtheiten, ja absichtlich scheinbare begangen haben. Für ihn sei das Verstummen des Zacharias eine Notwendigkeit gewesen, „da dieser wegen des Wissens Elisabet's von der Beschaffenheit der Schwangerschaft Maria's an dem hohenpriesterlichen Gerichte über diese (c. XV) beteiligt werden konnte", also ausser Dienst zu stellen war. Auch das Wissen der Elisabet um die Maria als Mutter des Herrn (Messias) XII, 2 (vgl. Luc. I, 43) ist ganz unvermittelt, und Gericht über die schwangere Maria hält c. XV nicht der Hochpriester, sondern ein ungenannter Priester.

Veranlasst, nur ganz anders als im Lucas-Evangelium, ist die Verstummung des Zacharias auch in der gnostischen Schrift *Γέννα Μαρίας*, aus welcher Epiphanius Haer. XXVI, 12 folgende Mitteilung macht: Zacharias habe, als er im Tempel räucherte, einen Menschen in Eselsgestalt (den Gott der

Juden) gesehen; als er dann aus dem Tempel ging und zu den Juden sagen wollte: „Wehe euch, wen betet ihr an?“ habe ihm der Erschienene den Mund verschlossen, damit er nicht reden könnte. Am Ende findet hier in unseren Zeiten noch Jemand die Vorlage des Lucas-Evangeliums.

Lassen wir uns durch solche Entdeckungen nicht stören. Die Erzählung schliesst I, 24. 25 mit der Empfängnis der Elisabet, welche den menschlichen Erzeuger nicht ausschliesst, aber doch auch eine Beteiligung des heiligen Geistes einschliesst, dessen der Erzeugte ja voll sein wird vom Mutterleibe her (I, 15). Auf das Folgende leitet über die Erwähnung, dass die schwangere Elisabet sich fünf Monate lang verborgen hielt.

2. Luc. I, 26—38, Ankündigung der Geburt Jesu.

Im sechsten Monate der Schwangerschaft der Elisabet wird der Engel Gabriel geschickt in eine Stadt von Galiläa mit Namen Nazaret[1]) zu einer Jungfrau, verlobt einem Manne mit Namen Joseph aus David's Hause; der Name der Jungfrau ist Maria[2]). Conrady (S. 41. 87 f.)

---

[1]) Luc. I, 26 *εἰς πόλιν τῆς Γαλιλαίας, ᾗ ὄνομα Ναζαρέθ.* Dafür Dd *εις πολιν γαλιλαιαν*, was an sich gerechtfertigt werden könnte durch I, 39 *εἰς πόλιν Ἰούδα*, aber wohl dazu dienen soll, um Nazaret erst bei der Rückkehr aus Jerusalem nach Galiläa bekannt werden zu lassen und die Wahl dieses Wohnsitzes nach Matth. II, 23 zu erklären. Luc. II, 39 bietet D: *υπεστρεψαν εις την γαλιλειαν εις* (*την* add. D[c]) *πολιν εαυτων* (*αυτων* D[b]) *ναζαρεθ καθως ερεθη* (*ερήθη* D[c]) *δια του προφητου οτι ναζωραιος κληθησεται.*

[2]) Luc. I, 27 *πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην* (*μεμνησμενην* D) *ἀνδρὶ ᾗ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.* Gegen die natürliche Beziehung des *ἐξ οἴκου Δαυείδ* auf Joseph bemerkt B. Weiss z. d. St.: „Da die davidische Abstammung Joseph's für die hier beginnende Erzählung schlechthin gleichgültig ist [vielmehr sehr bedeutsam nach Luc. II, 4], kann das *ἐξ οἴκου Δαυείδ* nur auf Maria gehen. Das dann abundante *τῆς παρθένου* (statt *αὐτῆς*), das ohnehin in dem Sprachcharakter dieses Abschnittes

nimmt hier von vorn herein die Abhängigkeit des Lucas von dem Protevangelium wahr. Luc. I, 28 *καὶ εἰσελθὼν* (*ὁ ἄγγελος* add. DACal.) *πρὸς αὐτὴν*[1]) *εἶπεν Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ* (*εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν* add. DACal.). [29] *ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγω διεταράχθη* (*ἐταράχθη* D) *καὶ διελογίζετο* (*ἐν ἑαυτῇ* add. D), *ποταπὸς* (*ποδαπὸς ἂν* D) *εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος*. Das soll umgebildet sein aus dem Protevangelium c. XI, wo Maria in Jerusalem, als sie in dem Hause des verreisten Joseph weilt, einen Krug nimmt, um Wasser zu schöpfen. Sie vernimmt eine Stimme *Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν*, ähnlich wie Jesus bei der Taufe die Stimme, welche ursprünglich wie Ps. II, 7 lautete. Maria sieht sich rechts und links um, woher diese Stimme kommt, und geht erschreckt in ihr Haus. Weil nun das Evangelium Nazaret als Wohnort der Eltern Jesu bezeugt, setzt Lucas dreist diese Stadt (S. 92). Und weil er abgeneigt war, die ohnedies über Gebühr gefeierte Mutter durch eine Ehre auszuzeichnen, „die das übrige Evangelium dem Sohne bei der Taufe und Verklärung zu teil werden lässt", ersetzt er die Stimme durch den Engel Gabriel (S. 93). Das unglückliche *ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη* ist dem Lucas „bei der Bekanntschaft mit der protevangelischen Engel-

---

nicht auffällt [?], erklärt sich aus dem Nachdruck, der im Folgenden auf die Jungfrauschaft der Maria gelegt wird." Resch nimmt gar in sein Kindheitsevangelium auf: *καὶ ἦσαν ἀμφότεροι, Ἰωσὴφ καὶ Μαριὰμ ἡ ἐμνηστευμένη αὐτῷ, ἐξ οἴκου Δαυίδ*. Conrady (S. 41) behauptet: „Dass *ἐξ οἴκου Δαυείδ* auf die Jungfrau, nicht auf Joseph oder gar beide geht, sollte im Hinblick auf V. 32 und 69 nicht geleugnet werden." Das wird wohl immer noch geleugnet werden, solange man sich vor unberechtigter Annahme einer Abundanz scheut. Maria gehört als Verwandte der Elisabet (V. 36) vielmehr dem Stamme Levi an, wie ich längst nachgewiesen zu haben meine (App. Väter S. 64. 103 und zu Clem. Rom. epi I, 32).

[1]) Für Conrady ist es schon auffällig, dass der Vorgang ausdrücklich ins Haus verlegt wird, „während doch der Ausschluss der Öffentlichkeit sich von selbst zu verstehen scheint".

vertrautheit Maria's[1]) so gewiss unversehens zur Umformung des in der Quelle Erzählten in die Feder geraten[2]), als das darauf folgende ποταπός noch das Schauen Maria's nach rechts und links verrät und damit zugleich die berechtigte Übersetzung: „von wannen, woher“ (S. 94).

Ernstliche Erwägung verdient nur die Frage, ob die vaterlose Erzeugung Jesu in der Ankündigung des Engels ursprünglich oder erst spätere Zuthat sein sollte. Hillmann (S. 224 f.) hat manche Zustimmung gefunden mit der Behauptung: „Wir haben hier offenbar zwei völlig parallele Berichte vor uns: v. 31—33 und v. 34. 35. Im ersten ist Jesus der (wenn ich mich des Ausdrucks bedienen darf) natürlich erzeugte Sohn der Maria und wird Sohn des Höchsten genannt, nur weil er Messias ist; im zweiten heisst er der Sohn des Höchsten, weil ihn thatsächlich der Höchste erzeugt hat. Gerade das doppelte υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται in v. 32 und 35 zeigt unwiderleglich, dass wir hier zwei Berichte von verschiedenen Verfassern vor uns haben.“ Die Luc. I, 34. 35 ausgesprochene Ansicht von der übernatürlichen Erzeugung Jesu stehe „durchaus im Widerspruch mit der übrigen Kindheitsgeschichte, die durchaus von der Ansicht beherrscht ist, dass Jesus der Sohn des Joseph und der Maria sei, dass mithin der Verfasser von I, 34. 35 nicht

---

[1]) Von der dreijährigen Maria im Tempel heisst es Protevang. VIII, 1 καὶ ἐλάμβανεν τροφὴν ἐκ χειρὸς ἀγγέλου, vgl. XV, 3.

[2]) S. 42: „Es erleidet keinen Zweifel: die nicht wie Zacharias (I, 12) und die Hirten (II, 9) vor dem Engel erschreckende Maria ist mit solchem Anblick vertraut, und da Lucas davon vorher nichts gesagt hat, so sind wir berechtigt, diese unvermittelte Thatsache der Quelle zuzuschreiben, die davon geredet haben musste, und die Lucas hier in dem Grade beeinflusste, dass er sich nicht einmal bewusst ward, durch Vorbringen von Unvorbereitetem auffällig zu werden.“ Das Wort des Grusses hat allerdings an sich nichts Erschreckendes, aber es kommt von einem Engel, und Vertrautheit der Maria mit Engelerscheinungen ist keineswegs ausgesagt. Deshalb ist auch das Engelwort I, 30 Μὴ φοβοῦ (vgl. Dan. X, 12) gar nicht unvorbereitet.

identisch sein kann mit dem Verfasser der übrigen Kindheitsgeschichte, mit einem Worte, dass I, 34. 35 ein Zusatz des Redactors ist".

Sollte es sich wirklich so verhalten? Sollte wohl bei der Erzeugung des Johannes eine Mitwirkung des heiligen Geistes angekündigt sein (I, 15), aber von der Erzeugung Jesu nichts Ausserordentliches angesagt werden? Der Engel sagt I, 30—33: *Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ* (*Μαρία* D)· *εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ.* [31] *καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.* [32] *οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* [33] *καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* Die an die Braut eines Davididen gerichteten Worte legen allerdings das Verständnis nahe, dass sie von Joseph einen Sohn empfangen soll, welchem der Herrgott den Thron seines Vaters David verleihen wird. Bei Justinus kündigt der Engel der Maria unmissverständlich an, dass sie aus heiligem Geiste einen Sohn empfangen wird [1]). Auch in dem Protevangelium (s. o. S. 188) kündigt der Engel der Maria wunderbare Empfängnis aus Gottes Wort an [2]). Ist nun aber die wunderbare Empfängnis bei Lucas noch nicht ausdrücklich ausgesagt, so ist sie doch durchaus nicht ausgeschlossen, ja sogar nahe gelegt. Sollte schon der Sohn der Elisabet gross sein vor Gott und namentlich heiligen Geistes voll sein noch vom Leibe seiner Mutter her (I, 15),

---

[1]) Apol. I, 33 *καὶ ὁ ἀποσταλεὶς δὲ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ' ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ ἄγγελος θεοῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱόν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτοῦ, ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐδίδαξαν.*

[2]) Aus dem Protevang. ergänzt Resch das vorkanonische Kindheitsevangelium für Luc. I, 31: *καὶ συλλήψῃ ἐκ λόγου αὐτοῦ* (Gottes) *καὶ τέξῃ υἱὸν κτλ.*

so wird bei dem Sohne der Maria die zukünftige Grösse unmittelbar verbunden mit der Benennung „Sohn des Höchsten“, welche an sich wohl nur amtlich den Messias bezeichnet, aber ein genealogisches Verständnis nicht ausschliesst. Zunächst folgt nur amtlich die Einnahme des Thrones seines Vaters David[1]). Aber weist nicht schon die ewige Herrschaft über das Haus Jacob und die Endlosigkeit seines Königtums über einen von einem sterblichen Vater erzeugten Sterblichen hinaus? Da erkennt man doch den mit Himmelswolken wie eines Menschen Sohn Kommenden, dessen Herrschaft nie vergeht, dessen Königtum nicht zerstört wird (Dan. VII, 13. 14). Da erhält man ja mehr als selbst den Messias des Ezra-Propheten, welcher wohl aus David's Samen aufsprosst (4. Ezr. XII, 32), aber nach 400jähriger Herrschaft mit der ganzen Menschheit stirbt (4. Ezr. VII, 28. 29). Schon nach dieser Ankündigung kann der Sohn der Maria nicht allen anderen Davididen hinsichtlich der Erzeugung durch einen menschlichen Vater gleichstehen[2]).

Maria versteht die Worte des Engels auch gar nicht so, wie wenn sie in ihrer künftigen Ehe mit dem Davididen Joseph einen Sohn erhalten sollte, welcher als Messias Sohn des Höchsten heissen und den Thron David's in Ewigkeit einnehmen sollte, sondern sie denkt an eine voreheliche Empfängnis und fragt: „Wie wird dieses sein, da

---

[1]) Hier findet auch B. Weiss wieder ein Zeichen, dass Maria als Davididin gedacht sei. Aber der Öffentlichkeit galt der Sohn der Maria immer als ein Sohn des Davididen Joseph (I, 27. II, 4).

[2]) Sirach XLVII, 11 kennt eine Erhöhung des Hornes David's in Ewigkeit, eine ihm verliehene *διαθήκη βασιλέων* (aber sicher sterblicher) *καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραήλ*. Nach 1. Makk. II, 57 erlangte David *θρόνον βασιλείας εἰς αἰῶνα αἰῶνος*, aber nicht einen Nachkommen als dessen ewigen Inhaber. Auch Ps. Sal. XVII, 5 führt nicht hinaus über ein Königreich des Davidstammes ohne Ende. Der zu der Maria redende Engel sieht hier allerdings über den Kreuzestod (vgl. II, 34. 35) hinweg und kann das Reich ohne Ende nur auf den Auferstandenen bezogen haben.

ich einen Mann nicht kenne?“ Auf diese Frage der Maria, welche wohl ein Bedenken ausdrückt, wie es Zacharias I, 18 äusserte, aber nicht zuvor eine Beglaubigung verlangt, antwortet der Engel, dass heiliger Geist auf sie kommen und Kraft des Höchsten sie beschatten wird, weshalb das in ihr Gezeugte Sohn Gottes heissen wird[1]). Frage und Antwort sollte ein späterer Zusatz sein? In dem ursprünglichen Texte sollte der Engel die Ankündigung des grossen Sohnes der Maria unmittelbar beglaubigt haben durch Hinweisung auf die verwandte Elisabet, welche schon im sechsten Monate der Schwangerschaft stehe (I, 36). Dass die Braut in ihrem Ehestande einen grossen Sohn erhalten wird, sollte beglaubigt werden durch die Thatsache, dass die alte Elisabet, welche schon unfruchtbar genannt ward, bereits seit Monaten schwanger ist? Hillmann (S. 226) bemerkt wohl: „Es ist doch höchst auffällig, dass der Engel, nachdem er zuvor das erste Wunder, das grösste von allen, die geschehen sind, erzählt hat, dass er das zweite, viel geringere, die Schwangerschaft der hochbetagten, bisher unfruchtbaren Elisabet mit den Worten bekräftigen zu müssen glaubt: Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich. Solcher Bekräftigung der Wahrheit des zweiten Wunders bedurfte es doch wahr-

---

[1]) Luc I, 35 *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.* Für einen Zusatz des Lucas zu der Vorlage erklärt B. Weiss dann: *διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.* Warum? Weil hier der v. 32 ganz im alttestamentlichen Sinne gebrauchte Name *υἱὸς θεοῦ* auf die Erzeugung des Embryo (Matth. I, 20) zurückgeführt werde. Allein das von dem ewigen Inhaber des Davidsthrones ausgesagte *υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται* schliesst dessen übernatürliche Erzeugung, wie wir sahen, keineswegs aus. Ganz ungehörig ist es, wenn Conrady (S. 94 f.) das *διὸ καὶ κτλ.* gar für eine sinnlose Herübernahme aus Protevang. XI, 3 erklärt. Auf solchen Gedanken kann Jemand nur dann verfallen, wenn er *ἐπισκιάσει σοι* nicht auf die Empfängnis, sondern auf die wunderbare Entbindung der Maria bezieht nach Protevang. XIX, 2, wo eine *νεφέλη φωτεινὴ ἐπισκιάζουσα τὸ σπήλαιον* zu lesen ist.

lich nicht nach dem ersten, unendlich viel grösseren. Scheiden wir aber vv. 34. 35 aus, so ist das Engelwort ganz an seinem Platze, da es nun auf das einzige Wunder folgt, welches der Engel gleichsam zur Bestätigung seiner Botschaft (31—33) erzählt hat.“ Aber auf die bereits eingetretene Schwangerschaft der Elisabet weist der Engel ja nur hin (*καὶ ἰδοὺ*) als auf ein neues Beispiel für das in ähnlichem Falle schon Gen. XVIII, 14 zu Abraham Gesagte: *Μὴ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα;* So hat auch der Fall der Elisabet seinen Grund darin, *ὅτι οὐκ ἀδυνατήσει πᾶν ῥῆμα παρὰ τοῦ θεοῦ* [1]). Für das Wunder einer Erzeugung durch heiligen Geist konnte es kein Beispiel geben zur Feststellung des Satzes, dass bei Gott kein Ding unmöglich sein wird. Was einzigartig ist, kann nur durch Geringeres, was nicht einzigartig ist, erläutert werden.

Ich finde also keinen Grund, die vaterlose Erzeugung Jesu aus dieser Erzählung auszumerzen. Aber rührt sie von dem Verfasser des Vorwortes her, welcher die Absicht aussprach, durch eine neue Evangelienschrift die Sicherheit paulinischer Unterrichtslehren erkennen zu lassen? B. Weiss bemerkt: „Die Verheissung geht auf die Wiederaufrichtung eines irdischen Davidreiches von endloser Dauer nach Jes. IX, 6“ (wohl auch nach Dan. VII, 14). So lehrt aber Paulus nicht. Jesus ist auch ihm wohl geboren aus David's Samen (Röm. I, 3, vgl. 2. Tim. II, 8), aber nirgends bezeichnet er ihn als Inhaber des Davidsthrones, niemals als den Herrscher über Jakob. Vollends anstatt eines Reiches Christi, welches kein Ende haben wird, lehrt Paulus 1. Kor. XV, 24, dass Christus schliesslich das Reich dem Vater übergeben wird.

Geradezu bodenlos finde ich es, wenn Conrady für

---

[1]) Luc. I, 37 nach Dd. Die Umstellung von *παρὰ τοῦ θεοῦ* (*τῷ θεῷ* χ*AC al.) in BℵᶜACL al. ist wohl erst nach der Genesis-Stelle erfolgt und hat den Auslegern unnötige Schwierigkeiten gemacht. Ein Lachmann musste solche Stellung unmöglich finden und entschied sich für *παρὰ τῷ θεῷ*.

den Zweck dieser Erzählung eine Verdrängung der doketischen Darstellung des Protevangelisten erklärt.

3. Luc. I, 39—56, der Besuch der Maria bei Elisabet und das Magnificat.

Der Hinweisung des Engels entsprechend zieht Maria in diesen Tagen in das Gebirge (von Judäa; vgl. I, 65) mit Eile in eine Stadt Juda [1]) und begrüsst in dem Hause des Zacharias die Elisabet, welche nach dem Hüpfen des Kindes in ihrem Schoosse heiligen Geistes voll wird und die Maria als Mutter des Messias preist (I, 39—45). Inzwischen muss also die der Maria angekündigte Empfängnis eingetreten sein. Eine sichere Bestätigung der Ursprünglichkeit von Luc. I, 34. 35. Denn wer kann „in diesen Tagen" die Verehelichung der Maria mit Joseph nebst sofortiger natürlicher Folge einschliessen und meinen, dass Maria anstatt einer Hochzeitsreise mit dem jungen Gatten hastig allein zu der alten Verwandten Elisabet gereist sei? Oder sollte Elisabet die noch jungfräuliche Maria durch plötzliche Geisterfüllung erkannt haben als die künftige Mutter des Messias aus ihrer bevorstehenden Ehe?

Es ist kein erfreuliches Zeichen der Zeit, dass Conrady (S. 98 f.) die sinnige Erzählung des Lucas für eine Erfindung gegenüber dem gerade hier recht seltsamen Protevangelium erklären kann. „Damit dann ja das Wunder breit hervortrete, das im Protevangelium nur in den Worten Elisabets zur Sprache kommt, wird der Bewegung des Embryo im Leibe Elisabet's gedacht und diese als Deuterin desselben sorgsam mit dem heiligen Geiste gefüllt, dagegen [von] ihrer verdächtigen Spinnarbeit ebenso geschwiegen wie [von] derjenigen Maria's zuvor." Selbst die psychologische Unmöglichkeit, dass Maria die Geheimnisse, welche ihr der Erzengel Gabriel gesagt hatte, jetzt

[1]) Luc. I, 39 *εἰς πόλιν Ἰούδα*, was auch **Hillmann** (S. 196. 213) und B. **Weiss** auf die Priesterstadt יוּטָּה Jos. XXI, 16 zurückführen.

vergessen habe[1]), macht Conrady, welcher sie hinterher (S. 269 f.) aus dem vermeintlichen hebräischen Urtexte aufzuklären sucht, an der Ursprünglichkeit des Protevangelisten nicht irre.

Wir bemerken hier nicht nur die bereits eingetretene Schwangerschaft der Maria, sondern auch die Erklärung, dass sie die Eröffnung des Engels gläubig angenommen hat (I, 45), im Unterschiede von Zacharias (I, 20). Eine Bestätigung unserer Auffassung der Frage I, 34[2]).

Zwischen dem Besuche der Maria bei Elisabet (I, 39—45) und dem Ende dieses Aufenthaltes (I, 56) lesen wir I, 46—55 einen Lobgesang, das sog. Magnificat, welches neuerdings sehr streitig geworden ist. Überliefert ist uns dieser Hymnus als gesprochen von Maria. Aber einige alte Zeugen schreiben ihn der Elisabet zu[3]). Diese Lesart verteidigt Conrady (S. 48 f.) mit geschickter Berufung auf v. 56, wo nach dem Schlusse des Lobgesanges fortgefahren wird: *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ* (*Μαρία* D) *σὺν αὐτῇ*, d. h. mit dem Subject des vorhergehenden *εἶπεν* (v. 46), welches also Maria nicht sein kann. Ebenso Harnack (S. 2 f.). Kann aber die Lobsängerin Maria nicht sein, so folgt noch nicht, dass sie Elisabet sein müsste. Das Missverhältnis von v. 56 zu v. 46 erklärt sich auch, wenn der ganze Lobgesang dem ursprünglichen Zusammenhang fremd, eine spätere Einschaltung ist. So urteilte Hillmann (S. 197 f.), welcher hier einen rein jüdischen Hymnus

---

1) Ein Vorspiel heutiger Kritik, welche nach Luc. I, 34. 35 der Maria jedes Wissen von der übernatürlichen Erzeugung ihres Sohnes abspricht.

2) Conrady (S. 44) beruft sich freilich auf Euthymios: *ἠπίστησεν μὲν οὖν καὶ αὕτη* (Maria), *καθάπερ καὶ ὁ Ζαχαρίας*. In der verschiedenen Behandlung findet er „eine so auffällig sinnlose Willkür, dass beide Einreden sich um so mehr als Verlegenheitserfindungen zur Motivirung anders oder gar nicht motivirter Thatsachen der Vorlage ausweisen".

3) Die Itala-Codices abl*, Iren. intpr. 235, Orig. intpr. II, 940.

erkannte, wahrscheinlich schon vor dem Redactor des Lucas-Evangeliums in die judenchristliche Kindheitsgeschichte eingeschoben. Resch (S. 102) erkannte in dieser Ansicht „nur dieselbe oberflächliche Tendenzkritik, welche Luc. I, 35 aus dem Kindheitsevangelium herauszubrechen sucht". Auch Conrady (S. 48 f. 100 f.) liess sich die lucanische Abfassung nicht nehmen. In diesem Lobgesange fand er den Lucas zum erstenmal in poetischem Wettbewerb mit dem dichterischen Protevangelisten. Harnack (S. 10) fand in diesem für die Geburtsgeschichte des Christentums klassischen Lobgesange die glückliche Hand des Lucas. Ist das Magnificat rein jüdisch oder hochchristlich?

Das einleitende *καὶ εἶπεν*[1]) *Μαριάμ* (*Ἐλισάβετ* var. l.) führt Harnack (S. 5) zurück auf *καὶ εἶπεν*, wie vor dem Lobgesange der Hanna 1. Reg. (Sam.) II, 1, wozu in dem Hauptstrome der Überlieferung leider *Μαριάμ* aufgenommen ward; „nur auf einer schmalen Linie erhielt sich die richtige Auslegung *Ἐλισάβετ* und drang ebenfalls in den Text ein." Konnte aber nicht schon die Reflexion auf v. 56 zu der Änderung von *Μαριὰμ* (*Μαρία* D) in *Ἐλισάβετ* führen?

Man pflegt in dem Lobgesange Strophen und Verse zu unterscheiden. Harnack (S. 7, Am.) fand hier vier Strophen zu je vier Versen, aber die vierte (v. 54. 55) ungleich kürzer als die drei vorhergehenden. Sicherer wird es sein, von Doppelversen auszugehen. Nimmt man v. 49 aus D *ὁ θεός* auf, was ja leicht genug ausfallen konnte, so schreitet das Magnificat durch synonymen und synthetischen Parallelismus membrorum in sieben Doppelversen fort bis zu einem Schlussverse, dessen sprachliche Abweichung von dem Vorhergehenden die Annahme späterer Zuthat nahe legt.

---

1) Nach Harnack (S. 4) ein Zeichen, dass das Subject nicht wechsele, wie I, 38 *εἶπεν δὲ Μαριάμ*. Allein auch dort bieten D a *καὶ εἶπεν Μ.*

1. *Μεγαλύνει ἡ ψυχή μου τὸν κύριον,*
[47] *καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου*
2. *ἐν τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου,*
[48] *ὅτι ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ.*
3. *ἰδοὺ γὰρ ἀπὸ τοῦ νῦν μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί,*
[49] *ὅτι ἐποίησέν μοι μεγάλα ὁ θεός,*
4. *ὁ δυνατός, καὶ ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ,*
[50] *καὶ τὸ ἔλεος αὐτοῦ εἰς γενεὰς γενεῶν τοῖς φοβουμένοις αὐτόν.*
5. [51] *ἐποίησεν κράτος ἐν βραχίονι αὐτοῦ,*
διεσκόρπισεν ὑπερηφάνους διανοίᾳ καρδίας αὐτῶν,
6. [52] *καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς,*
[53] *πεινῶντας ἐνέπλησεν ἀγαθῶν καὶ πλουτοῦντας ἐξαπέστειλεν*
7. [54] *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ μνησθῆναι ἐλέους,* [*κενούς,*
[55] *καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν,*
(*τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας*).

47 (2[a]) *ἐν* D (cf. Ioan. V. 35. 1. Petr. I, 6, etiam Luc. X, 21 D), *επι* BℵA al. 49 (3[b]) *ο θεος* Dd, om. cett. — 50 (4[b]) *εις γενεας γενεων* DAC[2] al. permulti, *εις γενεας και γενεας* BC* al., *εις γενεαν και γενεαν* K al.

Zwischen I, 45 und 56 ist dieser Lobgesang nicht blos entbehrlich, sondern geradezu eine Unterbrechung. Sollte er hier gleichwohl zu Hause sein?

Hält man das Magnificat für einen Lobgesang der Maria in freudiger Aussicht, den Messias zu gebären, so macht schon v. 48 *ἀπὸ τοῦ νῦν* Schwierigkeit. Kann man es anders beziehen als auf den eben geschehenen Ausruf der plötzlich vom heiligen Geiste erfüllten Elisabet über den Besuch der Mutter des Messias? Aber sollte Maria erst durch diesen Ausruf die Gewissheit erhalten haben, dass sie gepriesen werden wird von allen Geschlechtern? Solche Gewissheit musste sie doch schon vorher erhalten haben, als sie dem Engel ihre Bereitschaft erklärte (I, 38). Auch die Rede von früherer Erniedrigung ist auffällig im Munde der jungen Braut eines Davididen. Und nicht im Futurum, sondern im Präteritum stellt die Lobsängerin (I, 49. 51—54) die Grossthaten Gottes dar. Diese aber sind ganz im Sinne des richtigen Judentums aufgefasst. Es kann nur auf Heiden gehen, dass Hochmütige an

Gesinnung zerstreut werden, Herrscher von Thronen gestürzt, Reiche leer ausgesandt. Dagegen wird die bereits eingetretene Erhöhung Demütiger, die Erfüllung Hungriger mit Gütern ausdrücklich bezeichnet als barmherzige Annahme Israels, wie Gott schon zu den Vätern redete. Das ist eine politisch-sociale Umwälzung zu Gunsten Israels, wie sie die Juden endgültig von dem Messias erwarteten. Solche Umwälzung sollte Maria, schon ehe sie den Messias geboren hatte, als bereits geschehen feiern?

Für Elisabet passt der Hymnus erst recht nicht. Ihre in Kinderlosigkeit bestehende Erniedrigung war schon vor vollen fünf Monaten durch die Empfängnis des Johannes beseitigt (I, 25). Das *ἀπὸ τοῦ νῦν* als Anfang der Seligpreisung aller Geschlechter würde bei Elisabet nur auf den eben erfolgten Besuch der Mutter des noch nicht geborenen Messias bezogen werden können. Und erwarteten die Juden von dem Messias auch einen Sturz des weltherrschenden Heidentums, einen Triumph Israels, so wäre es doch stark, dass Elisabet Beides schon vor der Geburt seines Vorläufers als bereits geschehen dargestellt haben sollte.

Hillmann (S. 200 f.) konnte in diesem Lobgesange keinen specifisch christlichen, sondern nur jüdische Gedanken finden. „Fast jedes einzelne Wort, alle Gedanken und Wendungen lassen sich aus dem Alten Testament und den Psalmen Salomo's belegen. Wir müssen also annehmen, dass unser Lied eine künstliche Nachbildung des Hannaliedes (1. Sam. II, 1—8) ist, verfasst von einem Manne, der mit der jüdischen Litteratur sehr vertraut ist und ganz in jüdischen Anschauungen lebt, also von einem Juden." „Der Hymnus ist vielleicht ursprünglich als Danklied einer Mutter gedichtet auf die glückliche Heimkehr ihres Sohnes aus einem siegreichen Kampfe gegen Unterdrücker. Später hat man dieses Lied aber wegen v. 48. 49 a als Lobgesang der Maria aufgenommen." Dass dieses Lied erst nachträglich in die (judenchristliche) Quelle eingeschoben sei,

fand Hillmann (S. 202 f.) endlich erwiesen durch das ἀπὸ τοῦ νῦν v. 48, da unmittelbar vorher kein ganz besonderes, alles Dagewesene überragendes Ereignis erwähnt sei. „Für ein solches kann die Begrüssung durch Elisabet nicht mehr gelten nach der durch den Engel."

Dagegen behauptet Resch (S. 99 f.): „Einen treffenderen Ausdruck der Hochgefühle, von denen Maria damals beseelt sein musste, könnte man nimmermehr finden." Bei allen Reminiscenzen aus der hebräischen Poesie sei doch „das Ganze von einem Hauche frischer Originalität durchweht". Die Sache liege „höchstwahrscheinlich" so, dass Maria bereits früher, „etwa bald nach der Verkündigung" — man denke an das χαρὰν λαβοῦσα zu Luc. I, 28 bei Justin und zu Luc. I, 39 im Protevangelium [s. o. S. 188 Anm. 1] — „eine dichterische Erhebung ihrer Seele erlebt hatte, so dass das, was ihr von Hochgefühlen erfüllter Geist schon längst dichterisch in sich gestaltet hatte, erst bei Elisabet's Begrüssung (ἀπὸ τοῦ νῦν) über die Lippen quoll"[1]. „So viel sollte jeder unbefangene Forscher anerkennen, dass nach den Ergebnissen der litterarischen Kritik der Lobgesang der Maria bezw. dessen schriftliche Fixirung auf denselben Verfasser zurückzuführen ist, dem wir das ganze Kindheitsevangelium verdanken, und dass es nur dieselbe oberflächliche Tendenzkritik, welche Luc. I, 35 aus dem Kindheitsevangelium herauszubrechen sucht, gewesen ist, welche auch den von alttestamentlichem Morgenrot angehauchten Lobpsalm Maria's der Quellenschrift des Kindheitsevangeliums entziehen und zu einem rein jüdischen Psalm degradiren möchte." Ist es aber eine minder oberflächliche Tendenz-Apologetik, welche die Maria plötzlich

[1]) Resch (S. 105) meint freilich, νῦν bezeichne nicht notwendiger Weise den gegenwärtigen, eng begrenzten, sondern, wie man aus jedem Lexikon ersehen könne, auch den ganzen gegenwärtigen Zeitraum, also hier die angebrochene Zeit der Schwangerschaft. Aber „schon längst" und „soeben" kann ἀπὸ τοῦ νῦν nicht zugleich bedeuten.

(ἀπὸ τοῦ νῦν) ein Gedicht aussprechen lässt, dessen Inhalt sie schon längst (doch erst nach Luc. I, 38) in sich gestaltet hatte? Auch wird das Missverhältnis von I, 56 zu I, 46 dadurch nicht beseitigt, dass Resch (S. 209) hier sein vorkanonisches Kindheitsevangelium mit Hülfe des Protevangeliums herstellt: *καὶ ἐποίησεν Μαριὰμ τρεῖς μῆνας πρὸς Ἐλισάβετ κτλ.*

Für Conrady (S. 48 f.), welcher das Magnificat nicht von Maria, sondern von Elisabet gesprochen sein lässt, macht der überlieferte Text I, 56 *ἔμεινεν δὲ Μαριὰμ σὺν αὐτῇ κτλ.* keine Schwierigkeit. Aber recht ungehörig ist ein poetischer Wettbewerb des Lucas mit dem dichterischen Protevangelisten, welcher sie die ihr von dem Engel eröffneten Geheimnisse vergessen haben und doch ihre Verwunderung aussprechen lässt, dass alle Geschlechter der Erde sie preisen. Unbefangene werden es nicht verkennen, dass nicht Lucas den Protevangelisten, sondern der Protevangelist den Lucas vor Augen hatte. Das Magnificat wird schon der Protevangelist nicht passend gefunden haben für das Hochgefühl der Messias-Mutter. Deshalb nahm er nur die allenfalls passenden Worte v. 48^b heraus, aber bezog sie auf eine Verwunderung der Maria über ihre Begrüssung als Messias-Mutter durch Elisabet, weil sie die Worte des Engels keineswegs, wie Resch meint, in dichterischer Erhebung erwogen, sondern — vergessen habe! Conrady (S. 50. 100) verkehrt auch hier das richtige Verhältnis. Die paar Worte der protevangelischen Maria soll Lucas wohl in dem Hymnus verwertet, diesen aber der Maria in den Mund gelegt haben, wogegen er die Maria nach der begeisterten Kundgebung der Elisabet stumm bleiben liess, fast wie wenn Zacharias nicht allein stumm bleiben sollte!

Auch Harnack schreibt das Magnificat der Elisabet zu[1]) und will davon nichts wissen, dass dieses Lied

[1]) Die Behauptung (S. 3 f.), dass die Erfüllung der Elisabet

jüdischer Herkunft sei. Auch er erkennt hier die hohe Kunst des Lucas an, nur nicht im Wettbewerbe mit dem apokryphischen Protevangelisten. Man soll vielmehr urteilen, „dass Lucas hier ein Gedicht geschaffen habe[1]), welches bei allem Kunstvollen einfach und majestätisch wirkt und dabei Gedanken ausspricht, welche die Geschichte, die es erzählte, in den ersten Lesern erwecken sollte und erweckt hat“ (S. 8). Wohl habe er dieses Stück aus 15 alttestamentlichen Stellen zusammengesetzt. Aber übersieht man alle seine Veränderungen, „so tritt die glückliche Hand des Lucas deutlich hervor. Er hat ein Stück geschaffen, das jeden Griechen mit dem Zauber der alttestamentlichen Sprache bestricken musste, ohne ihn durch zu starke Barbarismen oder Solöcismen abzustossen“ (S. 10). Eine vorhergehende Erniedrigung der Magd des Herrn könnte, wenn die Lobsängerin Elisabet sein sollte, von den ersten Lesern doch nur auf Unfruchtbarkeit vorchristlicher Zeit bezogen sein. Aber beginnt die christliche Zeit schon mit dem Täufer Johannes? Keineswegs nach Luc. VII, 28. Eher könnte der Sohn der Elisabet nach Luc. III, 5. 6 schon eine politisch-sociale Umwälzung ankündigen, aber keineswegs zu Gunsten Israels gegen die Heiden.

Wäre das Magnificat aus der Seele der Elisabet gedichtet, so würde allerdings als Vorbild das Danklied der

mit heil. Geiste (I, 41) nicht ausreichend gedeckt sei durch ihre Seligpreisung der Maria (I, 42—45), ist nicht überzeugend. Das Kind hüpft im Schoosse der Elisabet. Da erkennt sie durch plötzliche Erfüllung mit heil. Geiste die Ankunft der Mutter des Messias und drückt ihre Überraschung laut aus. Warum soll sich die Erfüllung mit heil. Geiste bei ihr doppelt, nach Seligpreisung der Maria noch durch einen Lobgesang auf sie, geäussert haben? Auch bei Zacharias äussert sich die Geisterfüllung nur einfach, bei ihm durch einen Lobgesang (I, 67 f.), dessen Zugehörigkeit zu der ursprünglichen Erzählung Hillmann gleichfalls bestreitet.

[1]) Und zwar ad hoc, nicht etwa schon früher gedichtet und hier eingefügt (S. 19).

Hanna 1. Sam. II, 1—10 nahe liegen, weil beide Weiber nach langer Kinderlosigkeit guter Hoffnung wurden. Allein die Vergleichung zeigt doch nicht unwesentliche Verschiedenheiten. Dass Gott sich der Erniedrigung seiner Magd angenommen habe, sagt Hanna nicht, sondern bittet vorher, dass Gott sich ihrer annehmen möge (1. Sam. I, 11). An das Lied der Hanna selbst kann Harnack nur einen Anklang wahrnehmen, v. 53 (6 b), vgl. 1. Sam. II, 7 *κύριος πτωχίζει καὶ πλουτίζει, ταπεινοῖ καὶ ἀνυψοῖ*. Der Anfang v. 46. 47 steht doch gar zu fern dem Anfange des Hanna-Liedes 1. Sam. II, 1 *Ἐστερεώθη ἡ καρδία μου ἐν κυρίῳ, ὑψώθη κέρας μου ἐν θεῷ μου . . . εὐφράνθην ἐν σωτηρίᾳ σου*. Fast näher liegt Ps. XXXIV, 4 *μεγαλύνετε τὸν κύριον σὺν ἐμοί*.

Weit mehr Anklänge als an das Hanna-Lied finden wir an andere Schriften des Alten Testaments, selbst ausserhalb des Kanons: v. 47 *ἐν* [*ἐπὶ*] *τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου*, vgl. Sir. LI, 1. Sap. XVI, 7. Bar. IV, 22. Judith IX, 11 *ἀπηλπισμένων σωτήρ* u. s. w. — v. 48 (2, 2) die Erniedrigung der Magd erinnert auch an die Erniedrigung der trauernden Wittwe Judith (VIII, 4 f.), zumal wenn sie Judäa bedeuten sollte; vgl. Jud. VI, 19 *τὴν ταπείνωσιν τοῦ γένους ἡμῶν*. VII, 32 *ἐν ταπεινώσει πολλῇ ἐν τῇ πόλει*. XIII, 20 *διὰ τὴν ταπείνωσιν τοῦ γένους ἡμῶν*. — v. 48 (3, 1) erinnert weniger an die Worte der Lea Gen. XXX, 13 *Μακαρία ἐγώ, ὅτι μακαριοῦσί με αἱ γυναῖκες* als an Judith VIII, 32 *ποιήσω πρᾶγμα ὃ ἀφίξεται εἰς γενεὰς γενεῶν*. — Zu v. 49 (3, 2) vgl. Deut. X, 21. Ps. LXXI, 19, zu v. 49 (4, 1) vgl. auch Deut. VII, 9. — Zu v. 50 (4, 1) vgl. ausser Ps. CIII, 17 auch Ps. Sal. II, 37 *διὰ τὸ ἔλεος κυρίου ἐπὶ τοὺς φοβουμένους αὐτόν*. — Zu v. 52 (6, 1) vgl. weniger 1. Sam. II, 8 *καθίσαι μετὰ δυναστῶν λαοῦ καὶ θρόνον δόξης κληρονομῶν αὐτοῖς* als Ps. LXXXIX, 10. Iob. XII, 19 *δυνάστας γὰρ κατέστρεψεν*. V, 11 *τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος*. Sir. IX, 14 *θρόνους ἀρχόντων καθεῖλεν ὁ κύριος καὶ ἐκάθισε πραεῖς ἀντ' αὐτῶν*. Judith IX, 3

ἐπάταξας δούλους ἐπὶ δυνάσταις καὶ δυνάστας ἐπὶ θρόνους αὐτῶν· 11 *ταπεινῶν εἶ θεός.* XVI, 11 *τότε ἠλάλαξαν οἱ ταπεινοί μου.* Esther add. I, 11 *καὶ οἱ ταπεινοὶ ὑψώθησαν καὶ κατέφαγον τοὺς ἐνδόξους.* — Zu v. 53 (6, 2) vgl. Ps. CVII, 9 *ψυχὴν ταπεινῶσαν ἐνέπλησεν ἀγαθῶν.* Iob. XII, 19 *ἐξαποστέλλων ἱερεῖς αἰχμαλώτους.* XXII, 9 *χήρας δὲ ἐξαπέστειλας κενάς.* — Zu v. 54 (7, 1) vgl. Jes. XLI, 8 *σὺ δέ, Ἰσραήλ, παῖς μου, οὗ ἀντελαβόμην.* Ps. XCVIII, 3 *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ.* — Zu v. 54. 56 (7, 2. 3) vgl. Mich. VII, 20 *δώσει . . . ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσεν τοῖς πατράσιν ἡμῶν.* 2. Sam. XXII, 51 *καὶ ποιῶν ἔλεος . . . τῷ Δαυεὶδ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.* — Zu v. 55 (7, 3) vgl. Gen. XIII, 15 *ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματί σου ἕως αἰῶνος.* XVII, 2 *καὶ θήσομαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σοῦ.*

Es ist ein in dem ganzen Alten Testamente wohl bewanderter Geist, welcher das Magnificat geschaffen hat. Vorbildlich aber erscheint weniger Hanna als Judith. Die Lobsängerin macht den Eindruck einer Heldin, welche jubelt über Gott als ihren Retter[1]), weil er angesehen hat die Erniedrigung seiner Magd. „Denn siehe, von nun an werden mich preisen alle Geschlechter“; sehr passend für die eben vollbrachte That einer Heldin, wie sie Judith VIII, 32 ankündigt. Dagegen wenig passend zu der urchristlichen Erwartung, in der letzten *γενεὰ* dieser Welt zu leben. Ihr (der Heldin) hat Gott Grosses gethan. Zerstreut hat er die hochmütigen (Heiden). Wer denkt da nicht zuerst an die Zerstreuung heidnischer Heerschaaren? Gestürzt hat er (heidnische) Dynasten von ihren Thronen. Auch im Buche Judith II, 14 beruft Holofernes *πάντας τοὺς δυνάστας*, und Judith ruft IX, 3 zu Gott *ἐπάταξας δούλους ἐπὶ δυνάσταις καὶ δυνάστας ἐπὶ θρόνους αὐτῶν.*

---

[1]) Gott *σωτήρ* schon vorchristlich (s. o. S. 212), auch Philo de sacr. Ab. et Ca. 19 p. 142. de mundi opif. 60 p. 42.

Durch solchen Sieg hat Gott demütige (Juden) mit Gütern erfüllt, dagegen reiche (Heiden) leer fortgeschickt. Im Buche Judith XV, 6 plündern die Juden das Lager der geschlagenen Heiden *καὶ ἐπλούτησαν σφόδρα*. So hat Gott sich in Barmherzigkeit Israel's angenommen, wie er zu den Vätern geredet hat. Zum Schluss wird noch Abraham und sein Same erwähnt; schwerlich ursprünglich[1]).

Sollte dieser Schlussvers auch christlich sein, so sollte man Hillmann doch darin beistimmen, dass wir sonst einen rein jüdischen Lobgesang vor uns haben. Nur

---

[1]) Auf das zweite Glied des 7. Doppelverses (*καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*) folgt schon an sich auffallend (ein drittes Glied?) mit abweichender Construction *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας*. Die Dative stimmen nicht zu dem vorhergehenden *πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*. Das Missverhältnis kann nicht dadurch weggeschafft werden, dass man *καθὼς ἐλάλ. π. τ. πατ. ἡμῶν* als Zwischensatz beseitigt und die Dative verbindet mit *μνησθῆναι ἐλέους*, vgl. Ps. XCVIII, 3 *ἐμνήσθη τοῦ ἐλέους αὐτοῦ τῷ Ἰακώβ*. So würde das Missverhältnis auf den ganzen Satzbau übertragen. Auch Mich. VII, 20 (*δώσει . . . ἔλεον τῷ Ἀβραάμ, καθότι ὤμοσας τοῖς πατράσιν ἡμῶν*) zeugt gegen die Zwischenstellung von *καθὼς—ἡμῶν* bei solcher Verbindung. Es bleibt kaum etwas Anderes übrig, als *τῷ Ἀβραὰμ κτλ.* für eine christliche Zuthat zu halten, welche ich nicht mit J. Weiss schon v. 54 (7, 1) mit *ἀντελάβετο Ἰσραὴλ κτλ.* beginnen lassen möchte. In dem Buche Judith wird nur VIII, 26 an das erinnert, was Gott mit Abraham gethan hat. Das „dem Abraham und seinem Samen" hat einen paulinischen Klang (Gal. III, 16). Das Unerträgliche des v. 65 vorliegenden Textes hat auch Harnack (S. 10) nicht verkannt, indem er zu der Beziehung von *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* bemerkt: „Auch im Benedictus (I, 70) ist der Satz mit *καθὼς ἐλάλησεν* lediglich eingeschoben." Das soll heissen: von Lucas selbständig hinzugefügt zu den Anklängen aus dem Alten Testament. Es würde aber nichts weniger als kunstvoll sein, wenn Lucas v. 55[a] zwischen v. 54 und v. 55[b] eingeschoben hätte. Auch das müsste befremden, dass er zuerst geschrieben hätte *πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*, zu welchen doch vor allen der Vater Abraham gehört, und dann *τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ*. Wie viel geschickter Barnab. epi. c. XIV p. 36, 5 sq. ed. meae II.: *ἀλλὰ ἴδωμεν, εἰ ἡ διαθήκη, ἣν ὤμοσε τοῖς πατράσι* (doch Abraham, Isaak und Jakob) *δοῦναι τῷ λαῷ* (zu Mose's Zeit), *εἰ δέδωκε, ζητῶμεν*! Hier erkenne ich dieselbe Hand, welche auch Apg. III, 25 Abraham und seinen Samen eingeschoben hat.

möchte weniger die ihren Sohn dem Tempel weihende Hanna zu Grunde liegen als die Heldin Judith, wohl in der allgemeinen Bedeutung von Judäa. Als Einschaltung in die ursprüngliche Erzählung giebt sich das Magnificat schon zu erkennen durch das Missverhältnis von I, 56 zu I, 46 (vgl. o. S. 205. 210). Eingefügt wird es sein, weil man die von jetzt an in allen Geschlechtern selig Gepriesene auf die Mutter des Messias bezog.

4. Luc. I, 57—80, die Geburt des Johannes.

Nach der Rückkehr der Maria in ihre Stadt erfolgt die Geburt des Johannes (I, 57—66) als Erfüllung der Ankündigung (I, 5—25). Die Erzählung von seiner Beschneidung bringt das Ende der über Zacharias zur Bestrafung seines Unglaubens verhängten Verstummung. Als man dem Söhnlein den Namen des Vaters Zacharias geben will, erklärt die Mutter, dass er vielmehr Johannes heissen soll. Man wendet ein, dass ja Niemand in der Verwandtschaft diesen Namen führt. Der Vater, welchem man zuwinkt, schreibt auf ein Täfelchen: „Johannes ist sein Name.“ Nach dem herkömmlichen Texte verwundert man sich über diese Bestätigung des Johannes-Namens durch den Vater. Dagegen macht das Aufhören seiner Verstummung, so dass Zacharias nun Gott preisend redet, nur Eindruck auf alle Umwohnenden, welche von Furcht befallen werden, so dass in dem Gebirge von Judäa alle diese Vorgänge durchgesprochen werden, und Alle, welche sie (crescente fama) hörten, sie sich zu Herzen nahmen mit den Worten: „Was wird also dieses Kindlein sein? Denn auch des Herrn Hand war mit ihm.“ [1]) Anders und sicher nicht schlechter der D-Text, nach welchem, als

---

[1]) I, 63—66: *καὶ αἰτήσας πινακίδιον ἔγραψεν λέγων Ἰωάνης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ. καὶ ἐθαύμασαν πάντες.* [64] *ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ παραχρῆμα καὶ ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν.* [65] *καὶ ἐγένετο ἐπὶ πάντας φόβος τοὺς περιοικοῦντας αὐ-*

Zacharias auf die Tafel geschrieben hat, sofort seine Zunge gelöst wird und alle Anwesenden sich (über das Aufhören der Verstummung) verwundern. Als er dann mit geöffnetem Munde Gott preisend redet, befällt grosse Furcht alle Umwohnenden, und in dem ganzen Gebirge von Judäa werden alle diese Vorgänge durchgesprochen. Alle, welche sie hören, nehmen sie zu Herzen und sagen: „Was also wird dieses Kindlein sein? Denn auch des Herrn Hand (ist) mit ihm!"[1]) Das Lösen des Bandes der Zunge geht auch Mc. VII, 35 dem Reden (Geöffnetwerden des Mundes) vorher. Der t. r. stellt den Mund vor die Zunge und lässt deren Gelöstwerden aus. Der D-Text lässt allerdings schon das Gelöstwerden der Zunge merklich werden und die Verwunderung aller Anwesenden erregen, welche in t. r. schon bei der väterlichen Bestätigung des Johannes-Namens eintrat. Wie die Lösung der Zunge vor der Offnung des Mundes bemerkt ward, erfahren wir nicht, können aber leicht ein Lautwerden denken, welches dem Reden mit Lobpreisung Gottes vorherging. Durch *παραχρῆμα* wird auch in t. r. das Aufhören der Verstummung als die Hauptsache bezeichnet, zu welcher die Verwunderung aller Anwesenden besser stimmt als zu der väterlichen Bestätigung des Johannes-Namens. Die Furcht, welche die Umwohnenden befällt, bezieht sich doch nicht auf die Bestätigung des Johannes-Namens, sondern auf das Aufhören der Verstummung des Zacharias, dessen Eindruck auf die

---

τούς, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα, [66] *καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν λέγοντες Τὶ ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου ἦν μετ' αὐτοῦ.*

[1]) I, 63—66: *καὶ αἰτήσας πινακίδα ἔγραψεν Ἰωάνης ἐστὶν τὸ ὄνομα αὐτοῦ.* [64] *καὶ παραχρῆμα ἐλύθη ἡ γλῶσσα αὐτοῦ, καὶ ἐθαύμασαν πάντες.* [64] *ἀνεῴχθη δὲ τὸ στόμα αὐτοῦ, καὶ ἐλάλει εὐλογῶν τὸν θεόν.* [65] *καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς περιοικοῦντας αὐτόν, καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ὀρεινῇ τῆς Ἰουδαίας διελαλεῖτο πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα.* [66] *καὶ ἔθεντο πάντες οἱ ἀκούοντες ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν λέγοντες Τὶ ἄρα τὸ παιδίον τοῦτο ἔσται; καὶ γὰρ χεὶρ κυρίου μετ' αὐτοῦ.*

Anwesenden t. r. verschweigt[1]). Zur Empfehlung des D-Textes gehört auch *οἱ ἀκούοντες* (ebenso C) von der fama crescens statt *οἱ ἀκούσαντες* und das Fehlen des *ἦν* am Schlusse, so dass man die Hand des Herrn (vgl. Act. XI, 21) nicht blos in der Vergangenheit zu denken hat. Da I, 66 schon die Zukunft des Knäbleins besprochen wird, würde sich vortrefflich anschliessen und die Vorgeschichte des Täufers abschliessen I, 80.

Dazwischen steht aber I, 66—79 der Lobgesang des Zacharias, das sog. Benedictus, wo Hillmann (S. 206 f.) wieder eine Einschaltung wahrnimmt, nämlich ein ursprünglich jüdisches, aber von dem christlichen Redactor mit dem Anfangsverse 67 und mit dem Schlusse v. 76—79 versehenes Stück, zu welchem der Redactor auch v. 80 hinzugefügt habe. Conrady (S. 51) wahrt auch dieses Stück dem Evangelisten und behauptet, dass das Finale des ersten Lobgesanges (vermeintlich der Elisabet) den Grundstock zu dem zweiten (ihres Gatten Zacharias) liefere. Harnack (S. 15 f.) bewundert auch hier die poetische Kunst des Lucas, welcher einen Lobgesang in fünf Strophen zu je vier Versen gedichtet habe.

Auf alle Fälle haben wir hier einen Nachtrag. Lasen wir doch schon I, 64 bei der Benennung des eben beschnittenen Söhnleins, dass der von der Verstummung befreite Zacharias dauernd redete in Lobpreisung Gottes. Warum wird diese einzelne Lobpreisung erst nach dem Eindrucke aller Vorgänge auf die Gebirgsbewohner mitgeteilt? Sehr nahe liegt doch die Ansicht, dass ein Redactor die vorgefundene Erzählung nicht wohl unterbrechen konnte und seine Zuthat nachträglich einschob, nämlich zwischen die Geburt u. s. w. (I, 57—66) und das Aufwachsen des Johannes (I, 80).

---

[1]) Das Aufhören der Verstummung des Zacharias ist auch in der *Γέννα Μαρίας* (s. o. S. 196 f.) die Hauptsache. Als sein Mund geöffnet ward, zu sprechen, habe er den Juden geoffenbart, was er gesehen, und sei deshalb von ihnen getötet worden.

Ich lege hier den D-Text zu Grunde und komme auf elf Doppelverse, in welche mir wieder, nur hier in der Mitte, eine Erwähnung Abrahams eingeschaltet zu sein scheint.

[67] *Καὶ Ζαχαρίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου καὶ εἶπεν·*

A. 1. [68] *Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ, ὅτι ἐπεσκέψατο*
καὶ ἐποίησεν λύτρωσιν τῷ λαῷ αὐτοῦ

2. [69] *καὶ ἤγειρεν κέρας σωτηρίας ἡμῖν*
ἐν οἴκῳ Δαυεὶδ πατρὸς αὐτοῦ,

3. [70] *καθὼς ἐλάλησεν διὰ στόματος ἁγίων*
προφητῶν αὐτοῦ τῶν ἀπ᾽ αἰῶνος,

4. [71] *σωτηρίαν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ἡμῶν*
καὶ πάντων τῶν μισούντων ἡμᾶς,

5. [72] *ποιῆσαι ἔλεος μετὰ τῶν πατέρων ἡμῶν,*
μνησθῆναι διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ
[73] [*ὅρκον ὃν ὤμοσεν πρὸς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ἡμῶν*]

6. *τοῦ δοῦναι ἡμῖν* [74] *ἀφόβως*
ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν ῥυσθέντας

7. *λατρεύειν αὐτῷ* [75] *ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ*
ἐνώπιον αὐτοῦ πάσας τὰς ἡμέρας ἡμῶν.

B. 8. [76] *Καὶ σὺ δέ, παιδίον, προφήτης ὑψίστου κληθήσῃ·*
προπορεύσῃ γὰρ πρὸ προσώπου κυρίου

9. *ἑτοιμάσαι ὁδοὺς αὐτοῦ,* [77] *τοῦ δοῦναι γνῶσιν σωτηρίας*
τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν αὐτοῦ

10. [78] *διὰ σπλάγχνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν,*
ἐν οἷς ἐπεσκέψατο ἡμᾶς ἀνατολὴ ἐξ ὕψους,

11. [79] *ἐπιφᾶναι φῶς τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις*
τοῦ κατευθῦναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

67. *και ειπεν* D, *και επροφητευσεν* (vel *προεφητευσεν*) *λέγων* BℵACL, cui lectioni favet epi. eccl. Lugd. et Vien. apud Euseb. H. E. V, 1, 10 *τὸ πνεῦμα πλεῖον τοῦ Ζαχαρίου.* 70. *αγιων* D, *των αγιων* BℵA cett. | *προφητων αυτου των απ αιωνος* D it. pler. syr. 1. 2. Iren. 186, (*των* praem. Al. O.) *απ αιωνος προφητων αυτου* BℵACLO. 71. *εκ χειρος εχθρων ημων και* D, *εξ εχθρων ημων και εκ χειρος* BℵA cett. 72. *μνησθηναι* D (cf. I, 54), *και μνησθηναι* BℵA cett. Iren. l. l. 74. *ημων* DAC al., om. BℵL. 78. *επεσκεψατο* Dℵ c AC al., *επισκεψεται* Bℵ * L. 79. *φῶς* D male om. BℵA cett. nam *επιφαινειν* intransitivum ne Act. XXVII, 20 quidem constat, ubi M al. *επιφαινομενων* exhibent.

Sachlich zerfällt der Lobgesang in zwei Teile. Zuerst (in A) wird Gott v. 68—75 gepriesen, weil er Israel

Heil geschafft hat in dem Hause David's, gemäss alter Verkündigung durch die Propheten, ein Heil, welches die Juden durch den Messias erwarteten, Errettung von den (heidnischen) Feinden[1]). Wird dieses Heil auch nicht blos in politische Befreiung, sondern auch in Frömmigkeit und Gerechtigkeit gesetzt, so führt doch nichts hinaus über die Gefühle eines Juden, wie der Verfasser des Ps. Sal. XVII, nur dass hier wohl die Geburt des Messias in dem Hause David's bereits vorausgesetzt wird. In dieser Hinsicht schliesst sich dieser Zacharias einigermassen an den Ausruf seiner Gattin bei dem Besuche der künftigen Messias-Mutter I, 42—45 an. Aber in dem zweiten Teile oder B (v. 76—79) kann auch Hillmann das Christliche nicht verkennen. Angeredet wird ein Knäblein als zukünftiger Prophet, als Vorläufer des Messias. Sollte das keine christliche Zuthat sein zu dem jüdischen Psalme (A), welcher bereits eine kleine christliche Einschaltung (v. 73[a]) erhalten hatte? Von vorn herein muss es befremden, dass der Vorläufer erst nach dem Messias gepriesen wird. Inhaltlich wird ganz abgesehen von dem Politischen, was in dem ersten Teile doch die Hauptsache war. Alles ist hier christlich, sogar paulinisch. Dort ist für das Volk Gottes in religiöser Hinsicht das Ziel, ihm in Frömmigkeit und Gerechtigkeit zu dienen alle Lebenstage, also eine Gerechtigkeit des Thuns und der Werke, durch welche man eben Gott dienen soll. Hier soll dem Volke gegeben werden Erkenntnis, dass das Heil besteht in Sündenvergebung wegen göttlichen Erbarmens, also aus Gnaden.

---

[1]) Die Erwähnung Abraham's bietet v. 73[a] dieselbe sprachliche Ungefügigkeit wie v. 55[b] am Schluss das Magnificat. Wie dort die Zahl von sieben Doppelversen am Schlusse überschritten ward, so hier dieselbe Zahl des ersten Teils (A) in der Mitte. Ebenso augenscheinlich wie dort die Berührung mit Gal. III, 16 ist hier die Berührung mit Hebr. VI, 13 f. (vgl. auch Barnab. epi. XIV o. S. 214 Anm. 1). Man wird kaum irren, wenn man dort eine paulinische, hier eine deuteropaulinische Zuthat des Redactors wahrnimmt.

In Gottes Gnaden schaute uns an „Aufgang aus Höhe, um scheinen zu lassen Licht den in Finsternis und Todesschatten Sitzenden, damit wir richten unsere Füsse zum Friedenswege" (vgl. Röm. III, 17 *ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν*). Die paulinische Rechtfertigungslehre meine ich richtig erkannt zu haben in dem Heile, welches in Sündenvergebung wegen Gottes Barmherzigkeit oder Gnade besteht [1]). Der „Aufgang aus Höhe, um Licht erscheinen zu lassen den in Finsternis und Todesschatten sitzenden (Juden)", erhält sein Licht als paulinische Fortbildung der Anwendung von Jes. IX, 1. 2 [2]) bei Matth. IV, 16 [3]). Das Sitzen in Finsternis und Todesschatten, was sich noch bei Matthäus auf die halbheidnische Einwohnerschaft von Galiläa beschränkte, wird hier auf das ganze jüdische Volk ausgedehnt, und das grosse Licht, welches er sah (in dem Auftreten Jesu), wird mit sichtlichem Anschluss an das

---

1) Evv. S. 157. 220. Einl. in d. N. T. S. 573. Harnack (S. 18) erklärt v. 77 für den eigentümlichsten Vers des ganzen Gesanges, vielleicht geschrieben in Gedanken an die Stelle Jer. XXXI, 34, welche mir doch recht fern zu liegen scheint. Das *ἐν ἀφέσει ἁμαρτιῶν* möchte er lieber zu *δοῦναι* als zu *γνῶσιν σωτηρίας* (wohin doch schon die Stellung weist) ziehen. Eine in Sündenvergebung zu verleihende Heilserkenntnis stimmt aber schwerlich zu dem Vorläufer, dessen Busstaufe wohl zu Sündenvergebung führen sollte (Luc. III, 4. Mc. I, 4), aber nur, um dem Messias als dem eigentlichen Bringer des Heils die Wege zu bereiten (v. 76). Als volle Heilserkenntnis kann die blosse Bereitschaft, welche des Vorläufers Aufgabe war, noch nicht gedacht sein. Nicht zu verkennen ist der paulinische Gedanke der Erkenntnis, dass das Heil nicht durch eigene Werke zu erlangen ist, sondern durch dem Gläubigen aus Gnaden gewährte Sündenvergebung.

2) LXX . . . *Χώρα Ζαβουλών, ἡ γῆ Νεφθαλείμ, καὶ οἱ λοιποὶ οἱ τὴν παραλίαν καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα, οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς.*

3) *Γῆ Ζαβουλὼν καὶ γῆ Νεφθαλείμ, ὁδὸν θαλάσσης πέραν τοῦ Ἰορδάνου, Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν, ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκοτίᾳ φῶς εἶδεν μέγα, καὶ τοῖς καθημένοις ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς.*

ἀνέτειλεν des Matthäus bezeichnet als ἀνατολὴ ἐξ ὕψους [1]). Sehr nahe liegt es, die εἰρήνη im Sinne von Röm. V, 1 zu fassen. Ist der erste Teil des Lobgesanges höchstens judenchristlich, wenn nicht rein jüdisch, so ist der zweite Teil rein christlich, und zwar paulinisch.

Nur darin weiche ich von Hillmann wesentlich ab, dass ich zwischen dem judenchristlichen Verfasser der Erzählung und dem paulinischen Redactor keinen Mittelsmann annehme, welcher zwei rein jüdische Stücke eingeschoben hätte. Einfacher erscheint es mir, dass der Redactor selbst dem Magnificat und dem Benedictus zur Aufnahme den christlich-paulinischen Stempel des Abraham's der Verheissung aufdrückte, dem Benedictus noch einen entschieden paulinischen Zusatz gab. Dagegen aber muss ich entschieden streiten, dass auch I, 80 eine Zuthat jenes Bearbeiters sei. Dieser Vers schliesst sich ebenso vortrefflich an I, 66 an, wie er die Geburtsgeschichte des Johannes abschliesst und auf dessen geschichtliches Auftreten (vgl. I, 15—17) vorbereitet. Die Vorgänge bei der Beschneidung des Johannes haben bei Allen, welche sie vernahmen, den Gedanken erregt, was wohl das Knäblein noch werde. Da kann kaum fehlen I, 80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανεν (ηὐξάνετο D*) καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ (vgl. III, 2).

Luc. I, 5—80 hat sich uns als eine judenchristliche Erzählung erwiesen, welche von dem paulinischen Vorredner nicht herrühren kann, aber Aufnahme in das Lucas-Evangelium gefunden hat durch einen paulinischen Bearbeiter. Dieser hat den ursprünglichen Zusammenhang durchbrochen durch zwei Einschaltungen. Die erste wird er aufgenommen haben aus einem jüdischen Psalme, dessen Heldin er als die Gepriesene aller Geschlechter (I, 48 b)

---

[1]) Gewiss auch ein Anklang an Num. XXIV, 17 ἀνατελεῖ ἄστρον ἐξ Ἰακώβ, nur so, dass die menschliche Herkunft von Jakob zurückgedrängt wird durch den ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ 1. Kor. XV, 47.

auf die Mutter des Messias deutete. Wenn er dieses Lied zum Schluss paulinisch stempelte, so hat er ein zweites dem Vater des Vorläufers Jesu in den Mund gelegt, wohl weil es von dem in David's Hause erweckten Heile handelte (I, 69), und demselben mit Beziehung auf Johannes einen christlich-paulinischen Schluss gegeben. Nur wenn die Einheit des Lucas-Evangeliums von vorn herein feststände, würden diese Wahrnehmungen abzuweisen sein. Aber kann man die schriftstellerische Einheit der zweiten Lucas-Schrift, der Apostelgeschichte, noch festhalten? Wenn sich nun auch bei der ersten Lucas-Schrift, dem dritten Evangelium, verschiedene Bestandteile sachlich ergeben, so darf auch das Sprachliche nicht so abgemacht werden, dass man für Eigentümlichkeiten einzelner Stücke Belege in anderen Stücken beider Lucas-Schriften aufsucht, die sich ja auch bei der Verschiedenheit der Bestandteile wohl finden lassen. Es ist eine petitio principii, die Einheit der Lucas-Schriften bei der sprachlichen Untersuchung schon zu Grunde zu legen. Forschen wir also sachlich weiter, um die Ergebnisse hinterher auch sprachlich zu prüfen! Am wenigsten sollte uns Harnack von solcher Forschung abhalten, da er ja selbst Luc. I, 34. 35 für einen späteren Zusatz zu halten geneigt ist (S. 4 Anm. 1). Wir können gerade hier seiner Ansicht nicht sein und gehen zu Luc. II über mit der Frage, ob die vaterlose Erzeugung Jesu durch das Folgende widerlegt oder bestätigt werden sollte.

5. Luc. II, 1—20, die Geburt Jesu.

Die Geburt Jesu wird II, 1—8 nicht so eingeleitet, wie die in den Tagen des jüdischen Königs Herodes (I, 5) geschehene Geburt des Johannes, nämlich nicht als ein innerjüdisches Ereignis, sondern als eine ökumenische Begebenheit, angedeutet durch die Schatzung der ganzen *οἰκουμένη*, welche der Kaiser Augustus verfügte (II, 1).

Sie geschieht also im Angesichte aller Völker (II, 31). Es ist sicher ein Missgriff, wenn Resch (S. 119 f. 213) das *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* des Lucas zurückführt auf את כל הארץ in seinem Kindheitsevangelium und besser zu übersetzen meint: *πᾶσαν τὴν χώραν* [1]). Meinerseits beanstande ich, aber ohne für diese Untersuchung darauf Gewicht zu legen, den schon an sich nicht geschichtlichen allgemeinen Census des ganzen römischen Reiches, welcher II, 2 mit grossem chronologischen Verstosse bezeichnet wird als der von dem syrischen Statthalter Quirinius (doch erst bei der römischen Besitzergreifung von Judäa) 6 aer. Dion. gehaltene [2]). Unentbehrlich ist II, 2 in diesem Zusammenhange durchaus nicht. Auch Apg. V, 36. 37 wird der noch ärgere chronologische Verstoss hinsichtlich des census (Quirinii) nur durch die Annahme einer ungeschickten Zuthat des Bearbeiters beseitigt. Wie dem auch sei, Luc. II, 4. 5 lässt behufs des römischen Census Jeden, wie wenn es sich um

---

[1]) Ein noch weit grösserer Missgriff ist es, wenn Conrady (S. 102 f.) anstatt *ἀπὸ Αὐγούστου βασιλέως* glücklich herausbringt מאת המלך הוא „(es geschah ein Befehl) vom König (nämlich) dieser". Der Abschreiber der griechischen Übersetzung werde vorgefunden haben *ἀπὸ αὐτοῦ βασιλέως* (*Ἡρώδου*). Diese irrige Übersetzung werde dem Lucas den Gedanken an den *αὐτοκράτωρ* Augustus eingegeben haben. Und da das Protevang. nur befohlen sein lässt *ἀπογράφεσθαι πάντας τοὺς ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας*, soll Lucas durch den ihm eingefallenen Kaiser Augustus auch darauf verfallen sein, *πᾶσαν τὴν οἰκουμένην* zu schreiben. Das *ἀπογράφεσθαι* aber sei in dem Protevang. noch gar kein Census behufs römischer Kopfsteuer, sondern ein *γενεαλογίζεσθαι* (1. Chron. V, 1 für התיחש, wofür 1. Ezr. VIII, 30 *ἀπογράφεσθαι*). Der ökumenische Census eines weltgebietenden Kaisers soll also entstanden sein aus einem Befehle des argwöhnischen Judenkönigs Herodes, die Einwohner von Bethlehem genealogisch festzustellen.

[2]) Auch zur Beantwortung des von Resch (S. 121 f.) über Quirinius als blossen Procurator von Judäa (Palästina) noch zur Zeit des Herodes Ausgeführten verweise ich auf meine Abhandlung: P. Sulpicius P. f. Quirinius in dieser Zeitschrift 1893, Bd. I, Heft II, S. 196—222.

eine Aufzeichnung der israelitischen Geschlechter handelte, in seinen Stammort ziehen. In D lesen wir: *Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲθ εἰς γῆν Ἰούδα εἰς πόλιν Δαυείδ, ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ, τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ, οὔσῃ ἐνκύῳ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ.* Aber t. r. lautet: *Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐκ πόλεως Ναζαρὲτ εἰς τὴν Ἰουδαίαν εἰς πόλιν Δαυείδ, ἥτις καλεῖται Βηθλεέμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυείδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ* (*γυναικὶ* add. A al. Psch., cum Maria uxore sua a b c f), *οὔσῃ ἐγκύῳ.* Auf die abendländische Lesart „mit Maria, seinem Weibe" stützt Hillmann (S. 216 f.) seine Ansicht, dass die I, 34. 35 eingeschaltete übernatürliche Erzeugung Jesu dieser Erzählung fremd sei. Resch (S. 123) entscheidet sich für *τῇ ἐμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικί* und setzt (S. 213) in sein Kindheitsevangelium nur *σὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ.* Die Lesart *σὺν Μαριὰμ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* nimmt auch Conrady (S. 54) an und findet hier einen offenen Protest des Lucas gegen das doketische Protevangelium, aber doch nicht die natürliche Erzeugung Jesu. Diese liegt allerdings nicht in dem Worte *γυναικί*, selbst wenn es beglaubigter wäre, als es ist. Lässt doch auch Matth. I, 24 Joseph die Maria schon vor ihrer Entbindung als „sein Weib" angenommen haben. Die Bezeichnung der Maria als Ehefrau kann nach dem Vorgange des Matthäus sehr wohl aus der Reflexion auf ihre Mitreise zur Aufzeichnung erklärt werden. Anders als Joseph's Ehefrau konnte sie doch nicht eingetragen werden. Anti-ebionitisch ist die Auslegung von *γυναικί* auf keinen Fall. Und dass eine eheliche Gemeinschaft der Maria mit Joseph vor ihrer Schwangerschaft zwischen I, 38 und 39 nicht einzuschalten war, haben wir schon gesehen. Bleiben wir also dabei, dass Maria als Verlobte des Davididen Joseph in Bethlehem ihren erstgeborenen Sohn gebiert und in eine Krippe legt, da kein Raum in der Herberge war. Lassen wir

Resch (S. 215 f.) sein Kindheitsevangelium aus dem Protevangelium ergänzen und Conrady (S. 56. 107) behaupten, Lucas vermeide geflissentlich die protevangelische Geburtsstätte (die auch von Justinus Dial. c. 78 bezeugte Höhle), und gehen weiter!

Wird die Geburt des Johannes I, 57. 58 begrüsst durch Nachbaren und Verwandte, so erhält die Geburt Jesu II, 8—20 eine weit höhere Begrüssung. Hirten erhalten bei Nachtwache auf freiem Felde durch einen Engel die Botschaft von einer grossen Freude, welche dem ganzen Volke (Israel) gelten wird, von der Geburt des Herrn Christus in der Davidstadt, wo sie ein neugeborenes Kind in einer Krippe finden werden. Führt uns aber nicht über Israel hinaus auf ein der ganzen Menschheit anbrechendes Heil der Lobgesang der himmlischen Heerschaar? Luc. II, 14 *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* (*εὐδοκία* B³ℵEL al.). Die durch die Lesart *εὐδοκία* bezeichnete Dreigliedrigkeit wird nicht ursprünglich sein. Es sind nur zwei Glieder, wie XIX, 38 *εἰρήνη ἐν οὐρανῷ* (so DA al., *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη* t. r.) *καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*. Aber *δόξα ἐν ὑψίστοις* (Mt. XXI, 9. Mc. XI, 10 *Ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις*) hat hier den Zusatz *θεῷ* erhalten, dann „auf Erden Friede" die nähere Bestimmung: unter Menschen (göttlichen) Wohlgefallens. Ist da der Friede auf Erden noch beschränkt auf das ganze Volk Israel (II, 10), nicht vielmehr im Sinne des Paulus ausgedehnt auf die begnadigte Menschheit? So habe auch ich das zweite Glied verstanden in der Schrift über die Evangelien S. 158. Aber dieses zweite Glied erscheint überladen gegenüber dem ersten. Gleichmässig und Luc. XIX, 38 entsprechend ist doch nur: „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden." Sollte *ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας* ursprünglich, nicht vielmehr ein Zusatz des paulinischen Bearbeiters sein, welchen wir bereits I, 55ᵇ. 73ᵃ. 76 f. erkannt haben? Die Möglichkeit ist wohl Wahrscheinlichkeit. Sonst bleibt in dieser ganz judenchristlichen Er-

zählung nur die Erklärung der begnadigten Menschheit als des auserwählten Volkes Israel übrig. Die Hirten eilen zu Maria, Joseph und dem Kinde und teilen die Engel-Botschaft mit. Den Eindruck auf sämtliche Hörer und auf die Mutter unterscheidet II, 18. 19, wo der D-Text das Ursprüngliche bewahrt zu haben scheint: *καὶ πάντες οἱ ἀκούοντες* (*ἀκούσαντες* t. r.) *ἐθαύμαζον* (*ἐθαύμασαν* t. r.) *περὶ τῶν λαληθέντων ὑπὸ τῶν ποιμένων πρὸς αὐτούς.* [19] *ἡ δὲ Μαρία* (so hier auch Bℵ*E) *συνετήρει πάντα* (*πάντα συνετήρει* t. r.) *τὰ ῥήματα ταῦτα* (*ταῦτα* om. B) *συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.* Liest man nicht *ἀκούσαντες ἐθαύμασαν*, so braucht man nicht über die im Geburtshause Anwesenden hinauszugehen und *πάντες* mit J. Weiss „auf Alle, welche später durch die Hirten davon hörten", zu beziehen, was der erst v. 20 erzählten Rückkehr der Hirten vorgreifen würde. Sämtliche Anwesende[1]) verwundern sich (Imperfect, wie Maria *συνετήρει*) über die Engel-Botschaft. Maria aber erwägt alle diese Dinge in ihrem Herzen. Sollte die anhaltende Erwägung der Maria Unbekanntschaft mit der Ankündigung einer Erzeugung Jesu durch heil. Geist und Kraft des Höchsten I, 35 verraten? Im Gegenteil, Maria vergleicht die ausserordentlichen Vorgänge bei der Geburt ihres Sohnes sinnend mit der vorhergegangenen Ankündigung.

6. Luc. II, 21—38, Beschneidung Jesu und Darstellung im Tempel.

Die Benennung Jesu bei der Beschneidung II, 21 (wo übrigens D recht eigentümlich ist) musste der Sache nach einfacher geschehen als bei Johannes (I, 59 f.), schliesst sich aber an I, 31 an, wie jene an I, 13.

---

[1]) Nach Conrady (S. 57 f.) „eine Corona von Zuhörern, die hier gar nicht vorhanden ist, wohl aber in Jerusalem bei der Frage der Magier in Mt. II, 2 nach v. 3 gegenwärtig war. Das floss dann so unvermerkt in die Gedanken des Lucas, dass er vergass, eine



Bei Johannes fehlt die Darstellung im Tempel, welche Luc. II, 22. 23 bei Jesu erzählt als nach dem mosaischen Gesetze geschehen. Dann II, 24—38 zwei bedeutsame Kundgebungen über die Zukunft des Kindes und II, 39. 40 ein Schluss der Erzählung mit der Rückkehr nach Nazaret und dem Aufwachsen Jesu.

Die Darstellung im Tempel geschieht II, 22 nach D, als erfüllt waren die Tage *τοῦ καθαρισμοῦ αὐτοῦ*, nach t. r. *τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν*. Auch bei der ersteren Lesart kann ich keinen Widerspruch gegen das Erzeugtsein Jesu aus heil. Geiste finden. Musste die Beschneidung an ihm vollzogen werden, so durfte auch das gesetzliche Dank- und Reinigungsopfer nicht fehlen. Bei der Lesart *αὐτῶν* handelt es sich, wie schon Origenes und Calvin sahen, neuerdings G. L. Hahn, um Reinigung der Mutter und des Kindes, keineswegs der Maria und Josephs, weshalb Hillmann (S. 222 f.) es für undenkbar erklärt, „dass der Verfasser von I, 34. 35 es hier für notwendig hält, dass auch Joseph sich reinige". Auch dass Maria für sich selbst ein Reinigungsopfer darbringe, „sei bei Voraussetzung der übernatürlichen Erzeugung barer Widersinn". Sie bringt ja nur das gesetzliche Opfer dar.

Die erste Kundgebung im Tempel macht Symeon, *δίκαιος καὶ εὐλαβής, προσδεχόμενος παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ*, wie wirklich nur ein Judenchrist schreiben konnte. Vom heil. Geiste war ihm die Weisung geworden, dass er nicht sterbe, bevor er den Christus des Herrn gesehen. Als nun die Eltern [1]) das Knäblein Jesus hineintragen, nimmt auch

wirkliche Zuhörerschaft ausser Maria und Jeseph zu schaffen." Lucas stellt doch Bethlehem als überfüllt durch Reisende dar. Es fällt auf Conrady selbst zurück, wenn er fortfährt: „Welch' eine masslose Willkür gegen die Quelle [das Protevang.] aber, um nicht von Matthäus zu reden, setzt diese ganze kühne Verwandlung der Magier-Geschichte voraus!"

[1]) Luc I, 27 *τοὺς γονεῖς*, 41. 43 *οἱ γονεῖς αὐτοῦ*, II, 33 *ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἡ μήτηρ*, 48 *ὁ πατήρ σου κἀγώ*. Da Joseph schon durch

Symeon es auf die Arme und preist Gott II, 29—32 (nach D): *Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα, κατὰ τὸ ῥῆμά σου ἐν εἰρήνῃ,* [30] *ὅτι εἶδον οἱ ὀφθαλμοί μου τὸ σωτήριόν σου,* [31] *ὃ ἡτοίμασας κατὰ πρόσωπον πάντων τῶν λαῶν,* [32] *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν* (*ἐθνῶν* add. t. r.) *καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.* So spricht ein richtiger Jude. In dem neugeborenen Messias erblickt er das von Gott angesichts aller Völker (über welche der Kaiser so eben den Census verfügt hatte) bereitete Heil, ein Licht zur Offenbarung und Verherrlichung seines Volkes Israel. Sollte das nicht für einen Juden sein die *μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς,* die *ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* (Röm. VIII, 18. 19)? Zu *ἀποκάλυψιν* und *δόξαν* gehört gleichmässig *λαοῦ σου* als Genit. obiecti (vgl. auch 1. Petr. V, 1 *ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός*). Anders der herkömmliche Text, welchen freilich schon Irenäus 187. 205 bezeugt. Da wird man nach der gangbaren Erklärung plötzlich hinausgeführt über ein Heil des Gottesvolks Israel zu einem ökumenischen Heile, welches zunächst den Heiden eine Offenbarung giebt, erst an zweiter Stelle zur Verherrlichung des Gottesvolkes Israel. Solche Auffassung des messianischen Heils ist dem Vorhergehenden fremd. Dem ganzen Volke Israel ist durch die Geburt des *σωτὴρ* grosse Freude widerfahren (II, 10. 11), in David's Hause ein Heileshorn erweckt (I, 69), die Rettung von ihren Feinden und Hassern, den weltherrschenden Heiden (I, 71). Hier aber wird ein Heil der ganzen Menschheit geschaut, ein Licht, welches zuerst den bisher offenbarungslosen Heiden zu gute kommt; erst an zweiter Stelle wird Israel, woher das Licht gekommen ist (Joh. IV, 22),

---

Mitnahme der schwangeren Maria behufs des Census für Menschen die Vaterstelle für ihren Sohn übernommen hatte (vgl. III, 23), kann ich in diesen Ausdrücken nicht mit Hillmann (S. 223 f.) und J. Weiss eine Bestätigung dafür finden, dass die Ausschliessung eines menschlichen Vaters von der Erzeugung Jesu dieser Vorgeschichte ursprünglich fremd gewesen sei.

verherrlicht. Da konnte H. Holtzmann sagen: „Die ganze Weissagung ist vom Standpunkte des lucanischen Universalismus entworfen," welchen wir doch in dieser Vorgeschichte bisher nicht wahrnahmen und gerade von dem auf Tröstung Israels harrenden Symeon nicht erwarten konnten. J. Weiss erklärt wohl die ganze Weissagung vielmehr für particularistisch-judenchristlich: „Vor den Blicken der Heiden wird [das doch erst ganz zuletzt erwähnte] Israel ausgezeichnet. Die Völker aber, von dem Lichte, das von dort ausgeht, angelockt [ἀποκάλυψιν kann doch nicht gleich ἐπαγωγὴν sein], lassen sich bekehren [erhalten vielmehr eine eigene Offenbarung] und schliessen sich der Theokratie an." Es ist doch gar zu kühn, die Verherrlichung Israels auf den Anschluss der Heiden an seine Theokratie zu deuten, anstatt auf das Hervorgehen des Messias aus Israel. Liest man ἐθνῶν, so lässt sich nach gangbarer Erklärung der Voranstellung der Heiden vor Israel in dem messianischen Heile, welche doch allem Vorhergehenden widerspricht, ein hier plötzlich eintretender Universalismus des Heils nicht verkennen. Aber ist denn ἐθνῶν, was in D fehlt, nur erträglich? Es müsste ein Gen. obiecti sein, wie λαοῦ σου Ἰσραήλ, also Heiden offenbaren, dann aber nicht in günstigem Sinne, wie Luc. XVII, 30 von dem Tage die Rede ist, da des Menschen Sohn ἀποκαλύπτεται, sondern in ungünstigem Sinne, wie 2. Thess. II, 3. 6. 8 der Mensch des Frevels ἀποκαλυφθήσεται [1]). Kann aber solcher Gegensatz einer Beschämung der Heiden und einer Verherrlichung Israels hier gemeint sein? Meist hält man den günstigen Sinn fest, geht aber darin auseinander, dass man entweder ein Licht, um Offenbarung den Heiden zu bringen versteht (Meyer, H. Holtzmann) oder ein Licht, um offenbar gemacht zu werden

---

[1]) So erklären wirklich Euthymios, Luther, Calvin, Schanz u. a. sprachlich richtig und passend zu den Heiden als feindlichen Weltherrschern I, 71.

den Heiden (Bengel, Bleek, B. Weiss, G. L. Hahn). Beide Fassungen des Genitivs sind hart. Ersterer Erklärung wird die *δόξα λαοῦ σου Ἰ.* gleichartig gemacht durch die weitere Deutung: um dem Volke Israel zur Verherrlichung zu dienen (H. Holtzmann). Letztere Erklärung vereinigt Hahn mit der weiteren Deutung: zur Verherrlichung deines Volkes Israel, nicht mit *φῶς*, sondern mit *ἀποκάλυψιν* coordinirt. Ein Licht, welches den Heiden geoffenbart werden soll, und eine Herrlichkeit, welche Israel zuteil werden soll. Einfach und natürlich erscheinen beide Genitive bei dieser Deutung nicht. Von vorn herein verwerflich ist jene Erklärung gar nicht, zumal wenn wir II, 35 lesen: *ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί*, womit doch auch schlechte Gedanken bezeichnet werden. Es steht also so, dass Symeon's Worte ohne *ἐθνῶν* ungezwungen einen vortrefflichen, aber durchaus judaistischen Sinn ergeben, auch mit *ἐθνῶν*, nur nicht nach der gangbaren Erklärung.

Weiter lesen wir II, 33—35, dass „der (dafür geltende) Vater Jesu und die Mutter“ sich anhaltend verwunderten über das über ihn Gesagte. Hatte doch Maria schon II, 19 alles von den Hirten Mitgeteilte in anhaltende Erwägung gezogen. Wundert sie sich jetzt etwa, weil sie von der Erzeugung ihres Sohnes durch heil. Geist und Kraft des Höchsten (I, 35) nichts gewusst hätte? Unbestritten ist doch, dass Maria von ihrem Sohne den ewigen Besitz des Davidsthrones (I, 32. 33) voraus gewusst hat. Gleichwohl wundert sie sich darüber, dass Symeon an ihn das zur Verherrlichung Israels führende Heil knüpft. So wird man in ihrer Verwunderung auch keine Unkenntnis von I, 35 finden dürfen. Auch darüber konnte sie sich wundern, dass (durch heil. Geist), wie der Elisabet schon vor der Geburt, so dem Symeon nach der Geburt ihres Sohnes Messiaswürde kund geworden war[1]). Die Worte, welche

[1]) Bei Luc. II, 33 zweifelt freilich selbst Resch (S. 131) und möchte einen lucanischen Zusatz annehmen.



dann Symeon an die verwunderte Mutter richtet, sind ganz judaistisch und geben uns den Unterschied dieses Messias von dem des ungläubigen Judentums an: *Ἰδοὺ οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ* (*εἰς* add. D al.) *ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον, καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ* (*ὅπως ἀνακαλυφθῶσιν* D al.) *πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί.* Da wird eine den Heiden zu bringende Offenbarung mit nichts angedeutet. Es handelt sich nur um eine in Israel bevorstehende Streitfrage, an welcher Viele (durch Unglauben) zu Falle und (durch Glauben) zu Aufrichtung kommen werden. Es ist der gekreuzigte Messias, dessen Tod die Seele der Mutter durchschneiden und den Zweck haben wird, die Gedanken vieler Herzen (der gläubigen und der ungläubigen Israeliten) aufzudecken.

Ganz innerhalb der Erwartung Israels hält sich auch die Prophetin Hanna, deren langer Wittwenstand nach siebenjähriger Ehe fast wie eine erneuerte Jungfrauschaft hervorgehoben wird. Sie erscheint zu dieser Stunde, danksagt Gott und redet über den geweihten Knaben zu Allen, welche Erlösung erwarten in Jerusalem (II, 36—38).

An dem Jesusknaben ist also alles Gesetzliche erfüllt. Die Eltern kehren zurück nach Nazaret[1]). Das Knäblein aber wuchs auf, ward erfüllt von Weisheit, und Gottes Gnade war in ihm (D) oder auf ihn hin gerichtet (II, 39. 40). Ein ähnlicher Schluss, wie I, 80 die Jugendzeit des Johannes bis zu seinem Auftreten für Israel zusammenfasste.

Bei Jesu aber folgt schon vor seinem öffentlichen Auftreten, welches ja dem des Johannes nachfolgte, noch ein Beweis jugendlicher Weisheit.

7. Luc. II, 41—52, der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Die Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel findet Resch (S. 172 f. 223 f.) in dem Thomas-Evangelium

[1]) Über den D-Text s. o. S. 197 Anm. 2.

c. XIX und dem Evangelium infant. arab. c. L—LIII erhalten mit einigen ursprünglichen Zügen, welche Lucas gekürzt und gleichwohl mit einem redactionellen Zusatze (II, 50) versehen habe. Conrady (S. 113 f.) konnte für diese Erzählung in seinem Protevangelium weder Stoff noch Anregung finden. Deshalb liess er diese Erzählung von Lucas völlig frei geschaffen und nur im allgemeinen gegen einen Doketismus, wie ihn auch das Thomas-Evangelium biete, gerichtet sein [1]). Wir fragen, ob die in dem Bisherigen ermittelte Quellenschrift nicht mit dieser Erzählung die Vorgeschichte Jesu zu einem bedeutsamen Abschluss geführt haben sollte.

Die strenge Gesetzlichkeit der Eltern Jesu wird fortgesetzt durch ihre jährlichen Reisen nach Jerusalem zum Paschafeste. Als Jesus nun zwölf Jahre alt, ein בן התורה geworden war [2]), zogen die Eltern, wie v. 42 nur Dde (ἔχοντες αὐτὸν) ausdrücklich sagen, mit Jesu hinaus zu dem Feste (τῶν ἀζύμων add. DdX a c e) Da sie nach Vollendung der Tage (der Azyma, welche t. r. nicht genannt hatte) zurückreisen, verbleibt, ohne dass sie es merken, der Knabe Jesus in Jerusalem. Die Eltern kehren dahin zurück und finden nach drei Tagen den Knaben in dem Heiligtum, wo er mitten unter den Lehrern sitzt, sie anhörend und befragend, so dass alle auf ihn Hörenden erstaunen über seine Einsicht und Antworten. Sie erstaunen selbst bei dem Anblick. Die Mutter sagt v. 48: τέκνον, τί ἐποίησας

---

[1]) In dem Evang. Thomae c. VI und in dem Evang. infant. arab. c. XLVIII. XLIX finden wir auch die Erzählung der Marcosier bei Irenäus adv. haer. I, 20, 1 von Jesus in der Alphabet-Schule ausgeschmückt wieder.

[2]) Bedeutsam erscheint das zwölfte Lebensjahr auch bei Samuel (Joseph. Ant. V, 10, 4 Σαμούηλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον προεφήτευε) und Daniel (Ignat. interpol. ad Magn. 3 Δανιὴλ μὲν γὰρ ὁ σοφὸς δωδεκαετὴς γέγονε κάτοχος τῷ θείῳ πνεύματι), freilich auch bei Manes, welche nach dem Fihrist (Ausg. von G. Flügel, 1862, S. 84) mit dem zwölften Lebensjahre göttliche Eingebungen erhielt und weise Worte sprach.

ἡμῖν οὕτως; ἰδοὺ ὁ πατήρ σου κἀγὼ ὀδυνώμενοι (*καὶ λυπούμενοι* add. Dd a e al. syr. 3) *ἐζητοῦμέν σε.* Jesus antwortet v. 49: *Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε* (*οἴδατε* Dd it. pler. syr. 3. Marcosii ap. Iren. 92) *ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με* (*με εἶναι* D Iren. 40); So äussert bereits der zwölfjährige Jesus das Bewusstsein von seinem übermenschlichen Vater, in dessen Angelegenheiten oder sacris zu sein er den Beruf hat. Der Ausdruck ist aber so gehalten, dass er nicht ohne Weiteres verständlich ist. Ist man doch immer noch nicht darüber einig, ob die Angelegenheiten oder das Haus des Vaters gemeint seien. Hillmann (S. 224) kann es bei Voraussetzung von I, 34. 35 nicht begreifen, dass von den Eltern Jesu geschrieben wird II, 50 *καὶ αὐτοὶ* (*αὐτοὶ δὲ* melius Dd e syr. 1. 4) *οὐ συνῆκαν τὸ ῥῆμα ὃ ἐλάλησεν αὐτοῖς.* Dieser Vers ist auch für Resch (S. 179 f.) so unbegreiflich, dass er ihn, wie Luc. XVIII, 34, für eine redactionelle Zuthat des Lucas erklärt und aus seinem Kindheitsevangelium weglässt (S. 224). Allein das plötzliche Aufleuchten solches Gottessohnsbewusstseins im Gegensatze gegen den als menschlicher Vater Geltenden in rätselhaftem Ausdruck konnte auch für die Mutter nicht sofort verständlich sein. Die menschliche Entwickelung des übermenschlich Erzeugten lässt diese Erzählung selbst für die menschliche Mutter ein Rätsel geblieben sein, welches sie sinnend im Herzen bewahrte (v. 51, vgl. II, 19). Daher auch nach der Rückkehr nach Nazaret die ausdrückliche Bemerkung, dass die Unterordnung Jesu unter das Elternpaar durch seine göttliche Herkunft nicht beeinträchtigt ward, was bei seiner rein menschlichen Herkunft keiner Bemerkung bedurft hätte. Weit gefehlt, dass die Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater der ganzen Erzählung nach I, 34. 35 fremd wäre, blickt dieselbe auch hier noch durch. Was Maria durch den Engel wusste, ist nun auch ihrem Sohne bewusst geworden. Der Abschluss der Kindheitsgeschichte st das stetige Fortschreiten Jesu *ἡλικίᾳ καὶ σοφίᾳ καὶ*

χάριτι παρὰ θεῷ καὶ παρὰ ἀνθρώποις, wie DdL it. Orig. al. offenbar besser bieten als t. r. *ἐν τῇ σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.*

Die ganze Erzählung von Geburt und Kindheit Jesu ist dem Kerne nach unverkennbar judenchristlich und nicht von dem paulinischen Vorredner verfasst. Durchgängige Geltung des Gesetzes (II, 22. 23. 39), Gerechtigkeit der Werke (I, 6. 15. 75. II, 25), der Thron David's und das endlose Reich über das Haus Jakob's (I, 32. 33), das Heil für das ganze Volk Israel (II, 10), wenn es sich nicht an den gekreuzigten Messias stösst (II, 34. 35), der Tempel zu Jerusalem als Stätte der Angelegenheiten Gottes (II, 49). Das Paulinische gehört erst einem Bearbeiter an, welcher allerdings ein jüdisches und ein höchstens judenchristliches Liederstück eingeschoben, aber doch mit christlich-paulinischen Zuthaten (I, 55[b]. 73[a]. 76—79) versehen, vielleicht auch II, 14 die Menschen göttlichen Wohlgefallens hinzugefügt hat, möglicher Weise auch das chronologische Versehen II, 2. Das wäre ausser dem Pauliner Lucas, dessen Vorwort das ursprüngliche Evangelium einleitete, ein zweiter Pauliner, welcher dasselbe bearbeitete. Die Vorgeschichte, welche er zwischen dem Vorworte und dem öffentlichen Auftreten des Vorläufers Jesu einschaltete, kündigte I, 15. 17 bereits die asketische Lebensweise und die Elias-Bedeutung des Johannes an (s. o. S. 195). Ist es etwa daraus, dass der paulinische Bearbeiter nicht blos hinzufügte, sondern auch wegliess, was er überflüssig fand, zu erklären, dass die altertümliche Schilderung der Tracht und Lebensweise des Johannes Mt. III, 4. Mc. I, 6, welche Justinus Dial. c. 88 und das Ebionäer-Evangelium nicht verschweigen, in dem vorliegenden Lucas-Evangelium fehlt, ebenso die wiederholte Erklärung des Johannes für den Elias, welcher kommen soll (Mt. XI, 14. XVII, 12. Mc. IX, 13), auch von Justinus Dial. c. 49 erwähnt? Stehen geblieben ist gleichwohl der weder essende noch

trinkende Johannes Mt. XI, 18 in der Fassung Luc. VII, 33 (freilich bei Marcion fehlend), dass er weder Brod ass noch Wein trank. Stehen geblieben ist in dem kanonischen Lucas-Evangelium auch eine Zeitrechnung, welche von der Geburt Jesu noch unter Herodes M. (I, 5) nichts merken lässt. Denn wenn Johannes im 15. Kaiserjahre des Tiberius (782 u. c., 29 aer. Dionys.) auftrat (III, 1), Jesus aber damals ungefähr 30 Jahre alt war (III, 23), so muss er, wie auch die älteste kirchliche Überlieferung angiebt (s. diese Zeitschrift 1892, III, S. 280 f.), etwa 752 u. c., 2 ante aer. Dionys. geboren sein, also nach dem Tode des Herodes M. (750 u. c., 4 ante aer. Dionys.). Die Verlegung der Geburt Jesu noch in die Königszeit des Herodes M. finden wir zuerst in der Bearbeitung des Matthäus-Evang. (II, 1 f.).

Ist nun aber die Vorgeschichte, welche der Bearbeiter aufnahm, wie ich nachgewiesen zu haben meine, ganz auf die Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater angelegt, so drängt sich die Frage auf, wie gerade das Judenchristentum (schon Mt. I, 18—II, 23) auf solche Ausschliessung ehelicher Erzeugung des Messias kommen konnte, obwohl doch gerade der Ehesegen in dem Judentum so hoch geschätzt ward (vgl. Luc. I, 25). Usener (Weihnachtsfest S. 69 f.), welchem Hillmann (S. 231 f.) sich anschliesst, hat behauptet, dass die Idee der jungfräulichen Geburt auf griechischem, also heidenchristlichem Boden entstanden sei, wogegen A. Harnack (Th. LZtg. 1889, 8) deren judenchristlichen Ursprung behauptet und aus falscher Deutung von Jes. VII, 14 herzuleiten versucht hat. Meinerseits kann ich die Geringerschätzung der Ehe, welche sich in dieser Ausschliessung eines menschlichen Vaters ausdrückt, gleichfalls nicht auf das klassische Heidentum zurückführen, aber auch nicht auf das reine Judentum, sondern nur auf eine in den Essenismus eingedrungene Strömung [1]).

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1900, II, S. 207 f. 270.

IX.

Untersuchungen zur koptisch-gnostischen Litteratur.

Von

Lic. theol. **Rudolf Liechtenhan,**
Pfarrer in Buch a. Irchel, Canton Zürich.

In seinen Untersuchungen zu den von ihm (TU VIII, 1. 2) herausgegebenen koptisch-gnostischen Schriften hat Dr. Carl Schmidt die Hypothese vertreten, die beiden Teile des ersten Werkes (kopt. Text S. 39—141, deutsche Übers. S. 142—225) seien identisch mit den in der Pistis-Sophia genannten Büchern Jeu. In der Theol. Litt.-Ztg. 1894 hat Preuschen diese Identification angefochten; Schmidt hat in einer Antwort in dieser Zeitschrift (1894, S. 555 ff.) seine Ansicht aufrecht erhalten. Meine Studien über den Gnosticismus haben mich zu erneuter Prüfung der Frage veranlasst, wobei ich zu einem von Schmidt abweichenden Resultate gelangt bin. Um es zu begründen, muss ich die folgende Voruntersuchung vorausschicken.

I. Die Composition und der mutmassliche Titel der Pistis-Sophia.

Die Pistis-Sophia gehört zu der Litteratur der Schriften mit geheimen Offenbarungen Jesu. Die Einleitung mit der Schilderung der Situation umfasst S. 1—30 (der lateinischen Übersetzung). Im zwölften Jahr nach der Auferstehung wird Jesus vor den Blicken der Jünger, mit denen er auf dem Ölberg versammelt ist, unter überschwänglichen Lichterscheinungen in den Himmel entrückt. Am folgenden

Tage kehrt er wieder und verspricht, von nun an wolle er ihnen die Wahrheit offen sagen von Anfang bis zu Ende und ohne Gleichnis. Er erzählt, wie er das himmlische Lichtgewand, das er vor seiner Menschwerdung im Himmel zurückgelassen hatte, zurückerhielt und damit auch das Recht, Alles zu offenbaren. Er berichtet von seinem Flug durch die Welten, der Huldigung der Engel und seinem Sieg über die grossen Tyrannen (die heidnischen Götter), welche die Menschen zur Magie verführen.

Der Hauptinhalt von Jesu Offenbarung ist die S. 30, 12 beginnende Erzählung von der Bedrängnis, der Busse und der Erlösung der Pistis-Sophia aus den feindlichen Mächten des Chaos, von ihren Buss- und Dankliedern, deren jedes einem Psalm David's oder einer Ode Salomo's entspricht. Diese Erzählung geht bis S. 116, 8 [1]). Ich nenne diesen Teil P.-S. I (S. 1—116).

---

[1]) Es sind in diesem Stück zwei verschiedene Erzählungen desselben Vorgangs vereinigt. Das Stück S. 82, 18 bis 112, 18 hat verschiedene Eigentümlichkeiten und stört den Zusammenhang. S. 75, 30 hatte es geheissen: „Als die Pistis-Sophia das dreizehnte Busslied gesungen hatte, damals wurde erfüllt das Mass all' ihrer Drangsal, und es kam ihre Zeit, da sie vom Chaos befreit und über alle Finsternisse hinaufgeführt wurde. Denn ihre Busse wurde angenommen vom ersten Mysterium; dieses schickte mir (Christus) eine grosse Lichtkraft aus der Höhe, um die Sophia im Chaos zu bewahren." Demgegenüber ist das S. 82—112 Erzählte von einer nochmaligen Fesselung, Verfolgung und vorläufigen Versiegelung bis zu einem endgültigen Entscheidungskampfe ein Rückschritt; es will zudem vor Jesu Menschwerdung geschehen sein, und der letzte Kampf soll stattgefunden haben, während Jesus mit den Jüngern auf dem Ölberg sass (S. 108, 14 ff.), während im übrigen Text der Kampf erst mit Jesu Aufstieg beginnt. Wenn man das Stück ausscheidet, ist der Zusammenhang ganz glatt; S. 112, 18—25 ist eine vom Redactor herrührende Verbindung beider Stücke. In der Hauptschrift besiegt Christus die Archonten in einer vis luminis, im Einschub durch die Kraft der Seele des Sabaoth ἀγαθός und durch die Hülfe der Erzengel Gabriel und Michael. Das Auffälligste ist, dass im Einschub Jesus durchweg primum μυστήριον genannt wird, während in der Hauptschrift der Höchste so heisst,

Mit S. 116, 8 beginnt ein ganz neues Stück, das mit dem Vorigen nur in losem äusserem Zusammenhang steht; es schliesst sich zeitlich daran an, und die redenden Personen sind dieselben; aber der Inhalt ist total verschieden. Es werden 46 Fragen an den Herrn gestellt (39 von Maria Magdalena, 5 von Johannes, je 1 von Salome und von Andreas) über die Mysterien, die Bedingungen ihrer Mitteilung, ihre Wirkungen, den Grad der Seligkeit, die sie schaffen, die Qualen, von denen sie befreien, über die Folgen der Sünden für Eingeweihte und Profane. Von der Pistis-Sophia ist hier gar nicht mehr die Rede. Ich nenne diesen Teil, der wieder ein abgeschlossenes Ganzes bildet, P.-S. II.

Ein ganz neues Buch (P.-S. III) beginnt S. 223, 9 mit den Worten: „Es geschah, als man unsern Herrn gekreuzigt hatte, dass er am dritten Tag von den Toten auferstand. Die Jünger versammelten sich um ihn und baten ihn: ‚Unser Herr, erbarme dich unser, denn wir haben Vater und Mutter und die Welt verlassen und sind dir gefolgt!‘ Damals stand Jesus mit seinen Jüngern am Meer und betete.“ Diese Worte sind ein Buchanfang und schliessen aus, dass etwas vorangegangen sei. Das Erzählte fällt in die erste Zeit nach der Auferstehung, P.-S. I elf Jahre später. P.-S. I und II setzen schon andere Offenbarung voraus, P.-S. III nicht. P.-S. III zeichnet sich ferner aus durch das Vorkommen der Zauberlaute, durch starke Heranziehung der griechischen Mythologie, durch eine Menge in I und II unbekannter barbarischer Namen, wie Aberamentho für Jesus, schliesslich durch ein anderes

---

in dessen Auftrag Christus handelt. Im Einschub werden die Lieder der Pistis-Sophia Satz für Satz erklärt, während sie sonst ohne Commentar den entsprechenden Psalmen gegenübergestellt werden. Allerdings ist die Verwandtschaft des Einschubs mit der Hauptschrift nach Inhalt und Tendenz wiederum so gross, dass sie sich am besten als verschiedene Redactionen derselben Erzählung aus verschiedenen localen Abzweigungen derselben Secte verstehen lassen.

Weltbild. In P.-S. I und II ist der Schauplatz der Ölberg, hier zuerst der Meeresstrand, dann der „Berg Galiläa's". Es erzählt eine Reise Jesu und der Jünger durch den Himmel, wobei er ihnen die Kosmogonie erzählt, die Geister und ihre Functionen beschreibt. Nachdem allem Anschein nach die Jünger auf die Erde zurückgekehrt sind, feiert Jesus mit ihnen die Einsetzung der grossen Mysterien. Hier bricht plötzlich der Text ab; das Schlussstück S. 237 ff. erzählt eine Reise Jesu durch die Hölle; die hier gegebene Beschreibung der Hölle weicht von der in P.-S. II stark ab; andererseits enthält dieses Schlussstück mehrere verwandte Züge mit P.-S. I und II; es ist wenig wichtig; wahrscheinlich hat hier der Redactor, der die verschiedenen Teile vereinigte, eingegriffen. Zunächst sei die starke Dissonanz zwischen P.-S. I und II und P.-S. III betont[1])

P.-S. I und II setzen eine weitere Offenbarungslitteratur voraus; S. 5, 7 ff. heisst es: „Jesus hatte bei seiner Belehrung allein darüber gesprochen, dass jene Dinge (in den Himmeln) existirten; aber ihre Emanationen und die Ordnung ihrer Regionen hatte er ihnen noch nicht gesagt." Mit dieser früheren Belehrung kann nicht die evangelische Verkündigung gemeint sein; keine Kunst der Exegese konnte in ihr die Beschreibung des Himmels-

---

[1]) Meine Scheidung von P.-S. I, II, III hat nichts zu thun mit der durch die koptische Handschrift veranlassten Einteilung in vier Bücher; diese ist ganz sinnlos; es wird jedes Mal da ein Einschnitt gemacht, wo ein ganz fremdes Stück eingesprengt ist, nämlich S. 81, 23 und S. 159, 14. Dass der Einschub auf S. 81 nicht hierher gehört, fällt Jedermann sofort in die Augen; von dem auf S. 159 hat es Köstlin in den „Theol. Jahrbüchern" 1854, S. 5 Anm. nachgewiesen. Diese Hypothese ist besser als die von Schmidt S. 399 ff. entwickelte, dass S. 160 ff. aus einem fremden Werk angefügt und der vermeintliche Einschub das Ende einer vorhergehenden Abhandlung desselben Werkes sei, denn S. 159ᵃ und 160ᵇ schliessen gut aneinander an. Vor P.-S. III deckt sich allerdings meine Teilung mit der herkömmlichen; PS. III entspricht also dem sog. vierten Buch.

gebäudes finden. Es kann aber hier auch nicht auf P.-S. III angespielt sein; dieses Stück fällt (in der Fiction) allerdings vor P.-S. I, enthält aber mehr als das hier Angegebene, nämlich eine Geschichte, nicht blos eine Topographie der Himmel. Und von den in P.-S. I als bekannt vorausgesetzten Figuren, z. B. der Pistis-Sophia, kommen die wenigsten in P.-S. III vor. Die Verschiedenheit der P.-S. III von I und II schliesst aus, dass beide einem Schriftenorganismus der gleichen Secte angehörten.

P.-S. I und II stellen noch weitere Offenbarungen in Aussicht, eine Mitteilung der emanatio oder explicatio universi, eine Aufklärung, wie und warum Alles entstanden sei. Auch mit dieser Offenbarung lässt sich P.-S. III unmöglich identificiren; das verbietet schon die ganz verschiedene Situation.

Lässt sich aber vielleicht ein Teil der P.-S. mit einer sonst erwähnten Schrift identificiren? Harnack[1]) hat vermutet, sie sei identisch mit den „Kleinen Fragen der Maria", die bei jener von Epiphanius haer. 26 geschilderten Gruppe der ägyptischen „Gnostiker" in Gebrauch steht[2]). Der ägyptische Ursprung und die sonstige Ähnlichkeit der Sectenlehre lassen es vermuten. In P.-S. nehmen Fragen der Maria grossen Raum ein. Weil aber die von Epiphanius citirten „Grossen Fragen der Maria" obscönen Inhalts sind, so bleiben nur die „Kleinen Fragen der Maria" übrig, von deren Inhalt wir nichts erfahren.

Dagegen habe ich verschiedene Bedenken. Sobald Epiphanius vom Inhalt der Schriften jener Secte etwas mitteilt, ist es obscön. Ihre ganze Litteratur scheint also gleich unanständig; die P.-S. perhorrescirt aber die unsauberen Mysterien jener Secte. Epiphanius sagt gar nicht, dass die grossen und die kleinen Fragen verschiedenen

---

[1]) Untersuchungen über das gnostische Buch Pistis-Sophia, TU VII, 2., 1894, S. 107 ff.

[2]) Der Name Pistis-Sophia ist dem Buch erst von den Herausgebern, Schwartze und Petermann, gegeben worden.

Secten angehören; es ist sogar recht unwahrscheinlich, dass eine Secte ihre Schrift die „Kleinen Fragen der Maria“ nennt, wenn sie erfährt, dass eine ihr gänzlich entgegengesetzte verabscheuenswürdige Rotte auch Fragen der Maria, aber umfangreichere, als heilige Schrift anerkenne. Jedenfalls hat nie die ganze P.-S. den Titel „Fragen der Maria“ getragen; dieser passt höchstens auf P.-S. II. Ein Titel geht unter Umständen vom ersten, nicht aber vom zweiten Teil einer Schrift auf das Ganze über. P.-S. II hat möglicher Weise einmal selbständig unter dem Titel „Fragen der Maria“ existirt, ist aber weder mit den grossen noch den kleinen Fragen der Maria identisch, von denen Epiphanius wusste.

P.-S. I will von Philippus geschrieben sein. S. 33, 8 heisst es: „Philippus sass und schrieb alle Worte, die Jesus sprach;“ S. 47 erklärt sich Philippus vom Schreiben müde und möchte auch etwas reden, der Herr befiehlt ihm aber, weiter zu protokolliren. S. 48 darf er etwas sagen, soll aber nachher sogleich wieder schreiben; S. 49, 28 heisst es: „Zu dieser Stunde setzte sich Philippus und schrieb.“ Dass er aufgehört hätte, ist nicht gesagt. Danach könnte P.-S. I einmal „Evangelium des Philippus“ geheissen haben. Ein solches kennt auch Epiphanius[1]) bei den haer. 26 geschilderten „Gnostikern“. Nur steht sein Citat nicht in P.-S. und enthält eine Berufung auf die scheussliche Abendmahlsfeier, von der P.-S. nichts wissen will.

---

[1]) Ep. haer. 26, 13: Es wird daraus citirt, was die Seele nach dem Tode den Archonten sagen soll, die sie am Aufstieg hindern wollen: *Ἐπέγνων ἐμαυτὴν καὶ συνέλεξα ἐμαυτὴν πανταχόθεν, καὶ οὐκ ἔσπειρα τέκνα τῷ Ἄρχοντι, ἀλλὰ ἐξεῤῥίζωσα τὰς ῥίζας αὐτοῦ, καὶ συνέλεξα τὰ μέλη τὰ διεσκορπισμένα, καὶ οἶδά σε τίς εἶ· ἐγὼ γὰρ τῶν ἄνωθέν εἰμι.* Diese Worte beziehen sich auf die scheussliche Abendmahlsfeier der Secte mit dem Essen des eigenen Samens und Trinken des Menstrualblutes und auf die Verhütung der Empfängnis (vgl. 26, 10: *Εἰ δέ τις, φασίν, ἐν τῇ γνώσει γένηται ταύτῃ, καὶ συλλέξει ἑαυτὸν ἐκ τοῦ κόσμου διὰ τῶν ἐμμηνίων καὶ διὰ τῶν ῥύσεων τούτων τῆς ἐπιθυμίας, μηκέτι ἐνταῦθα κατέχεσθαι αὐτόν*).

Ein Evangelium des Philippus und Fragen der Maria liegen wahrscheinlich der P.-S. I, II zu Grunde; beide Titel finden sich bei den „Gnostikern" Ep. haer. 26; trotzdem sind sie nicht identisch. Ich vermute folgenden Thatbestand, der sich zwar nicht nachweisen lässt, aber die beste Erklärung giebt: Eine gnostische Secte in Ägypten besass eine reiche Offenbarungslitteratur, worunter sich ein Evangelium des Philippus und Fragen der Maria befanden. Diese Secte spaltete sich in einen asketischen und einen libertinistischen Zweig; jede Gruppe bearbeitete die überlieferte heilige Litteratur der Secte in ihrem Sinne. Die libertinistische Redaction bekam Epiphanius zu Gesichte, die asketische ist uns in P.-S. I, II erhalten. Vielleicht unterdrückte der Redactor unserer P.-S. mit Absicht jene durch die obscönen Bearbeitungen compromittirten Titel. Dass eine so heruntergekommene Rotte, die doch auch in der antiken Welt kaum zahlreiche Anhänger gefunden hat, eine so weitverzweigte Litteratur wie die von Ep. haer. 26 erwähnte neu hervorgebracht habe, ist immerhin unwahrscheinlich; sie wird vielmehr die schon vorhandene mit den Producten ihrer entarteten Phantasie durchsetzt haben.

P.-S. III lässt sich mit keinem der von Ep. haer. 26 genannten Bücher in Zusammenhang bringen.

II. Inhalt und Situation des ersten koptisch-gnostischen Werkes.

Das erste der von Schmidt edirten koptisch-gnostischen Werke zerfällt in zwei Teile; ich nenne sie op. copt. I a und I b [1]).

Op. copt. I a beginnt ohne Angabe der Situation mit der Versicherung Jesu, er bringe die heilschaffende Lehre, ausser der es keine andere giebt, die Erkenntnis des un-

[1]) Als Titel des ersten Buches hat Schmidt S. 27 wahrscheinlich gemacht: „Buch vom grossen λόγος κατὰ μυστήριον" (des Jeu).

sichtbaren Vaters vermittelst der verborgenen Mysterien, die zum auserwählten Geschlechte führen. Bisher kannten ihn die Jünger blos nach dem Fleisch und haben deshalb noch keine Hoffnung auf das ewige Leben. Jetzt aber sollen sie ihn erkennen, damit ihnen daraus das Heil erwachse. Also stehen die Jünger noch ganz am Anfang der Erkenntnis; die erzählten Vorgänge müssen sich auch darum unmittelbar nach der Auferstehung zutragen, weil die Jünger Jesum erst nach dem Fleisch kennen. Während P.-S. schon viel Kenntnis des Himmels voraussetzt, werden hier die Jünger zum ersten Mal in die höhere Erkenntnis eingeführt.

Auf die Einleitung über die Bedingungen der Erkenntnis (S. 142—145 d. Übers.) folgt eine Lücke. Es folgt eine Aufzählung von Emanationen, von S. 152 an mit der stereotypen Formel: „Diese sind es, welche . . . emanirt hat, als die Kraft meines Vaters in ihm aufstrahlte.“ Nach einer neuen Lücke folgen Gebete Jesu an das erste Mysterium, ebenfalls in stereotyper Form, worauf wieder eine Lücke kommt. Den Schluss bildet die Erzählung von einer Reise Jesu mit seinen Jüngern durch die „Schätze“ und von der Mitteilung des Generalpasswortes, das alle Thüren und Thore der oberen Welt öffnet. Auch hier wird jeder einzelne Schatz erwähnt, stets wieder mit denselben Worten. Die Situation ist die denkbar unklarste: Ein ungenannter Berichterstatter erzählt Jesu und seiner Jünger Reise, lässt aber zugleich den Herrn selbst diese Reise den Jüngern erzählen, also gerade das, was er mit ihnen zusammen erlebt hat. Die schriftstellerische Kunst des Verfassers steht auf derselben tiefen Stufe wie der stumpfsinnige Inhalt selbst.

In op. copt. I[b] verspricht Jesus seinen Jüngern und Jüngerinnen verschiedene Mysterien bis zum höchsten, teilt verschiedene von ihnen mit, indem er sie vereint mit den Jüngern feiert; dann beschreibt er den Aufstieg der Seele und giebt Verhaltungsmassregeln dafür. Die Mit-

teilung des höchsten Mysteriums, desjenigen der Sündenvergebung, wird in dem vorhandenen, abgebrochenen Text nicht mehr erzählt.

Die Situation ist in dieser Schrift nicht angegeben. In die Zeit gleich nach der Auferstehung weist die frappante Ähnlichkeit mit P.-S. III, wo ja auch Vorgänge unmittelbar nach der Auferstehung berichtet werden. Nicht nur ist der Organismus von Taufen und Mysterien, deren Offenbarungen der Herr verspricht, fast ganz der gleiche in beiden Schriften, sondern auch der Ritus der einen Taufe, die in P.-S. III Taufe der ersten *προσφορά*, in op. copt. I b Wassertaufe heisst, ist an beiden Orten grossenteils identisch. Bei beiden handelt es sich um den Anfang der Mystagogie, denn über dem mitgeteilten Mysterium steht noch eine ganze Reihe höherer, nämlich übereinstimmend: Feuertaufe, Taufe des heiligen Geistes, Mysterium der geistigen Salbung, der sieben Stimmen, der 49 *δυνάμεις*, des grossen Namens, der zwölf Äonen, des dreizehnten Äons (unsichtbaren Gottes), der Mittleren, der Rechten, des Lichtschatzes und der Sündenvergebung. So stellen sich P.-S. III und op. copt. I b teilweise als parallele Redactionen dar; sie sind nur mit verschiedenen anderen Offenbarungsstoffen verbunden. Erzählt aber P.-S. III eine unmittelbar nach der Auferstehung stattfindende Mystagogie, so muss die in op. copt. I b erzählte identische Mystagogie in dieselbe Zeit fallen.

Dieser Annahme steht die Stelle op. copt. I b S. 196 gegenüber: „Jesus hatte Mitleid mit seinen Jüngern . . . weil sie ihm zwölf Jahre gefolgt waren.“ Man denkt sogleich an die elf Jahre der P.-S. und setzt daher op. copt. I b ein Jahr später. Möglicher Weise ist die Zahl 12 hier ein Irrtum oder als eine abweichende Tradition über das Wirken Jesu anzusehen [1]). Es bleibt nur die Wahl

---

[1]) Darauf deutet der Ausdruck, die Jünger seien Jesu zwölf Jahre „gefolgt“; das passt doch besser zum Erdenleben Jesu als zum

zwischen dieser Annahme oder dem Eingeständnis, dass op. copt. I^a^ von I^b^ in der Fiction um zwölf Jahre zu trennen ist und ein Dissensus zwischen P.-S. III und op. copt. I^b^ in der Ansetzung der sonst identischen Mystagogie besteht. Die Wichtigkeit dieses Dilemmas wird sich im Folgenden zeigen.

III. Der Zusammenhang von op. copt. I mit P.-S. II und den Büchern Jeu.

An zwei Stellen der P.-S. findet sich ein Hinweis auf zwei grosse Bücher Jeu. S. 221, 1 ff. heisst es[1]: „Jetzt nun wegen der Sünder habe ich mich gezerrt und bin in die Welt gekommen, um sie zu retten; denn auch die Gerechten . . . müssen die Mysterien finden, die in den Büchern Jeu sind, die ich Henoch im Paradiese habe schreiben lassen, indem ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baum des Lebens sprach, und ich habe bewirkt, dass er sie auf den Felsen Ararad legte, und habe Kalapatauroth, den Archon über Skemmut, auf dem der Fuss des Jeu ist, und der alle Äonen und die *εἱμαρμέναι* umgiebt, jenen Archon habe ich zum Wächter über die Bücher des Jeu wegen der Sintflut eingesetzt, und damit kein Archon sie hasse und zu Grunde richte, diese, welche ich euch geben werde, wenn ich euch die Emanation des Alls gesagt habe." Die zweite Stelle S. 155, 1 ff. lautet[1]: „Dies sind die drei *κλῆροι* (der drei *χωρήματα*) des Lichtreiches; die Mysterien dieser drei *κλῆροι* des Lichtes sind sehr zahlreich, ihr werdet sie in den beiden grossen Büchern Jeu finden, aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes *κλῆρος*

Verkehr des Auferstandenen mit den Jüngern. Zwölf Jahre erhielte man, wenn man Luc. III, 23 mit Joh. VIII, 57 combinirte und letztere Stelle mit Irenäus so deutete, dass damit Jesus als über vierzigjährig bezeichnet würde.

[1]) Nach der Übersetzung von Schmidt S. 342.

sagen, welche vorzüglicher als jeder τόπος sind, d. h. die κεφαλαὶ entsprechend den Topoi und den Taxeis, diese, welche das ganze Menschengeschlecht zu den hohen Topoi führen werden, entsprechend dem χώρημα der κληρονομία; die übrigen Mysterien nun, welche gering sind, habt ihr nicht nötig, sondern ihr werdet sie in den beiden Büchern Jeu finden, die Henoch geschrieben hat, indem ich mit ihm aus dem Baum der Erkenntnis und aus dem Baume des Lebens im Paradiese des Adam sprach. Jetzt nun, wenn ich euch die ganze Emanation auseinandergesetzt habe, werde ich euch geben und euch die grossen Mysterien der drei κλῆροι meines Reiches sagen." Schmidt glaubt nun, die Bücher Jeu hätten die niederen Mysterien enthalten und seien in der P.-S. als schon im Besitze der Jünger befindlich angesehen. Dem widerspricht aber deutlich die erste der angeführten Stellen. Die Mitteilung der auch für die Sündlosen notwendigen, also wohl höchsten Mysterien wird durch Übergabe der uralten Bücher Jeu am Ende der gesamten Offenbarung, erst nach der emanatio universi, stattfinden. Nur so können wir auch die erste Erwähnung an der zweiten Stelle verstehen; die vielen Mysterien der drei κλῆροι werden die Jünger in den Büchern Jeu finden, und wenn am Schluss der Stelle Jesus die Mitteilung dieser Mysterien als Abschluss der Offenbarung verspricht, so wird damit wohl die Übergabe der Bücher Jeu wie an der erstgenannten Stelle gemeint sein. Dem scheint die zweite Erwähnung an unserer zweiten Stelle zu widersprechen. Schmidt geht von ihr aus und verdächtigt von da aus die erste Erwähnung; das ist aber unerlaubt, wenn zwei Stellen gegen eine stehen. Durch andere Beziehung der Pronomina hebt sich aber die Schwierigkeit: „Aber ich werde euch geben und euch die grossen Mysterien jedes κλῆρος sagen." Das „aber" darf man nicht pressen; es bezeichnet wohl nur die Antithese gegen den unausgesprochenen Gedanken, diese Bücher seien ja unbekannt. „Die übrigen Mysterien nun, welche

gering sind, habt ihr nicht nötig; aber (= ἀλλὰ, nicht sondern) ihr werdet sie (nicht die geringen, sondern die grossen Mysterien) in den beiden grossen Büchern Jeu finden." [1]) Die geringen Mysterien sind unnötig, weil man die grossen in den Büchern Jeu finden wird, — das ist meiner Ansicht nach der Sinn der Stelle.

Schmidt glaubt nun die hier genannten Bücher Jeu in den beiden Teilen des ersten von ihm herausgegebenen koptischen Werkes gefunden zu haben. Er geht zunächst aus von der Ähnlichkeit der Sectenlehre von P.-S. und op. copt. I. Aber wie er selbst gestehen muss, findet sich neben der Ähnlichkeit auch manche Unähnlichkeit, nicht nur zwischen P.-S. und op. copt. I, sondern auch zwischen P.-S. I, II und P.-S. III, zwischen op. copt. I[a] und I[b]. Er will in P.-S. III und op. copt. I eine ältere, in P.-S. I, II eine jüngere Gestalt der Lehre gefunden haben, aber immerhin aus derselben Secte. Das Problem der teilweisen Verwandtschaft und des teilweisen Dissenses ist sehr verwickelt und lohnt auch nicht den Versuch einer Entwirrung. Wir wissen nicht, welche Meinungsverschiedenheiten innerhalb derselben Secte zulässig waren; wir können aber doch den Kanon aufstellen: Secten schaaren sich in erster Linie um denselben Cultus, erst in zweiter um dieselbe Lehre. P.-S. II (um diesen Teil handelt es sich, da er die Hinweise auf die Bücher Jeu enthält) wird derselben Secte wie op. copt. I angehören, wenn derselbe Cultus, derselbe Organismus von Mysterien bei beiden vorliegt. Das muss geprüft werden. P.-S. III allerdings zeigt mit op. copt. I[b] weitgehende Übereinstimmung; aber P.-S. III ist von P.-S. II so scharf getrennt, dass nicht von einem Teil auf den andern geschlossen werden darf.

Nun ist es auch Schmidt nicht entgangen, dass die

[1]) Man mag diese Erklärung künstlich finden; aber selbst wenn hier ausgesprochen sein sollte, die Bücher Jeu enthielten die niederen Mysterien, so ist doch mit keinem Worte gesagt, sie enthielten die höchsten Mysterien nicht.

höchsten Mysterien in P.-S. II und op. copt. I[b] verschieden sind; dort die Mysterien des Ineffabilis und der beiden *χωρήματα* des primum mysterium, zusammengefasst unter dem Namen „Mysterien der drei *κλῆροι*", — hier das Mysterium der Sündenvergebung. Er hilft sich mit der Hypothese, da P.-S. II eine spätere Phase der Secte vertrete, seien die Mysterien der drei *κλῆροι* erst später hinzugefügt worden. Die Kenntnis der bisherigen Mysterien sei aus den Büchern Jeu vorausgesetzt; die Mitteilung der neuen, höchsten Mysterien werde erst in Aussicht gestellt. Diese Hypothese ruht aber auf der schon abgewiesenen Interpretation der Stelle, wo die Bücher Jeu erwähnt werden (P.-S. S. 155). Wir verstanden die Stellen so, dass die Mitteilung der höchsten Mysterien durch Übergabe der Bücher Jeu stattfinden wird. Wenn die Stelle P.-S. S. 221 zu Recht besteht, so werden die Bücher Jeu nicht als bekannt vorausgesetzt, sondern ihre Mitteilung in Aussicht gestellt.

Schmidt sucht nun nachzuweisen, dass P.-S. S. 221 nicht die höchsten Mysterien, sondern die sühnenden Taufriten als Inhalt der Bücher Jeu genannt seien. Jesus spricht aber von den Mysterien im Allgemeinen, nicht nur von den Sühneriten; er bemerkt ja ausdrücklich, dass auch die Sündlosen die Mysterien, und speciell die in den Büchern Jeu mitgeteilten, nötig hätten. Wenn er sagt, er habe die Mysterien gebracht, „damit Derjenige, den ich auf Erden in die Siegel und die Kleider und die Taxeis des Lichtes binden werde, in dem Lichtlande in die Taxeis der *κληρονομίαι* des Lichtes gebunden sei", und er sei nicht nur wegen der Sünder, sondern auch wegen der Gerechten gekommen, „damit ich ihnen die Mysterien gäbe, um sie zum Lichte zu führen, da sie ohne Mysterien nicht könnten zum Lichte geführt werden", — wie kann da Schmidt behaupten, es sei hier nicht die Rede von Mysterien, die nach dem Tode einen bestimmten Platz im Lichtreiche verbürgen, sondern von Mysterien, die zur

Reinigung der Sünden, zur Sühnung von Missethaten dienen?

Wir sehen, P.-S. II glaubt, die höchsten, auch den Sündlosen notwendigen Mysterien seien in den erst in Aussicht gestellten Büchern Jeu enthalten. Op. copt. I^b will wohl die höchsten ihm bekannten Mysterien mitteilen, diese höchsten Mysterien sind aber andere als in P.-S. II. Die Secte, die P.-S. II brauchte, hätte gewiss die Bücher Jeu aus dem Gebrauch ausgeschaltet, wenn niedere Weihen darin als die höchsten wären bezeichnet worden. Man wende nicht ein, es sei die Diplomatie jener Secten gewesen, beständig die Adepten glauben zu machen, sie seien am Ende der Weihen angelangt, während sie nachträglich stets eine noch höhere anfügten. Das war das Verfahren der P.-S. gerade nicht; sie spricht beständig von den noch in Aussicht stehenden höchsten Mysterien. Es mag sein, dass P.-S. II die in P.-S. III und op. copt. I^b offenbarten Taufen kennt (aus der gemeinsamen Anspielung auf Luc. XII, 49 ff. und der Perikope der dreimaligen Taufe einer Frau durch Petrus — vgl. Schmidt S. 495 Anm. 2 — möchte ich nichts schliessen), aber sie sagt nicht, wie Schmidt glaubt, diese Taufen seien in den Büchern Jeu enthalten.

Schmidt's Argument aus der Gemeinsamkeit der Secte und ihrer Mysterien ist demnach nicht stichhaltig; dazu kommen Gegenargumente aus der Situation der Bücher.

Schmidt beruft sich auf den Titel von op. copt. I^a. Auf S. 26 f. sucht er nachzuweisen, dass die Worte: „Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“, die nach dem Schluss von op. copt. I^a stehen, als Titel zu diesem Werk gehören und vollständig lauten sollten: „Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον* des Jeu“, denn diese Verbindung kommt mehrmals im Text vor. Aber warum fehlen denn die Worte „des Jeu“ in dem an den Schluss gesetzten Titel? Weil die Worte „Buch vom grossen *λόγος κατὰ μυστήριον*“ der gebräuchlichste, schon genügend lange Titel waren.

Aber selbst zugegeben, die Worte „des Jeu“ gehörten zum Titel — die Jeu spielen in der Schrift eine grosse Rolle —: warum spricht P.-S. schlechtweg von den „Büchern Jeu“ und nennt nicht den ganzen Titel? Allein weil sie nicht unser Buch meint. Zudem gehört dieser Titel nur zu op. copt. I a, Schmidt's Identitätsnachweis stützt sich aber vormehmlich auf op. copt. I b.

Nach P.-S. S. 221 erfolgt die Übergabe der Bücher Jeu am Schluss der ganzen Offenbarung, nach der emanatio oder explicatio universi; die Kosmologie ist also wohl in ihnen als bekannt vorausgesetzt. Op. copt. I a fällt aber in die erste Zeit nach der Auferstehung und erzählt erst die Kosmogonie als etwas Neues. Schon das macht die Identification von op. copt. I a mit den Büchern Jeu unmöglich, man müsste denn auch die Stelle P.-S. S. 221 kritisch verdächtigen.

Wie steht es aber mit op. copt. I b? Es spricht von zwölf Jahren, welche die Jünger Jesu gefolgt seien. Will man das als zwölfjährigen Verkehr mit dem Auferstandenen auffassen, so passt diese Zeit zu der P.-S. S. 221 versprochenen Übergabe der Bücher Jeu. Schmidt nahm aber an, die Bücher Jeu seien in P.-S. schon als bekannt vorausgesetzt. P.-S. I, II spielen elf Jahre nach der Auferstehung; dann kann das ein Jahr später spielende op. copt. I b nicht als bekannt vorausgesetzt sein. Ist diese Erklärung der zwölf Jahre richtig, so werden op. copt. I a und b zwölf Jahre auseinandergerissen, so können sie unmöglich die beiden Bücher Jeu sein, denn Alles lässt schliessen, dass beide zugleich mitgeteilt wurden. Doch streichen wir die zwölf Jahre oder erklären wir sie so, wie wir es oben versucht haben. Dann fällt op. copt. I b mit I a und P.-S. III in die erste Zeit nach der Auferstehung; aber dann gewinnt man die Identification wieder nur durch Ignoriren oder Streichen von P.-S. S. 221. Und das sind etwas zu viele und willkürliche kritische Operationen. Ob die Kosmologie in op. copt. I b als bekannt

vorausgesetzt ist, will ich nicht entscheiden; sie wird genau wiedergegeben, aber bei Gelegenheit der Beschreibung des Aufstiegs der Seele; es wäre möglich, dass von den hier genannten Grössen und Himmelsräumen schon in einer vorangehenden Schrift die Rede war.

Aber selbst gesetzt der Fall, op. copt. I b falle in das zwölfte Jahr nach der Auferstehung und setze die emanatio universi voraus, und die Mitteilung der Bücher Jeu falle — entgegen der Annahme von Schmidt — in dieselbe Zeit[1]), so ist doch die Identification von op. copt. I b — I a fällt ja dann ganz ausser Betracht — mit einem der Bücher Jeu unmöglich. Und auch wenn man op. copt. I b und Mitteilung der Bücher Jeu in die erste Zeit nach der Auferstehung verlegt, so wird die Sache nicht besser. Denn es ist Schmidt meines Erachtens noch nicht gelungen, das schon von Preuschen geltend gemachte Argument zu entkräften, die Bücher Jeu hätten ja ein Dictat des präexistenten Jesus an Henoch enthalten, op. copt. I erzähle aber Offenbarungen des auferstandenen Jesus an seine Jünger, ja eine Reise Jesu und der Jünger durch den Himmel. So ergebe sich, dass Jesus dem Henoch die Erzählung eines Vorgangs dictirt habe, der erst viel später stattfand. Henoch ist in op. copt. I mit keinem Worte erwähnt; dass Jesus den Jüngern den Inhalt eines Buches mitteile, ist mit keiner Silbe angedeutet. Wenn Jesus ausführlich die complicirten Veranstaltungen zur Bewahrung der Bücher Jeu während der Sintflut erzählt, so kann das nur den Sinn haben, dass Henoch's eigenhändiges Manuscript vor den Fluten gerettet worden sei und den Jüngern ausgehändigt werden solle; davon findet sich in op. copt. I keine Spur. Wenn die P.-S. nur sagen wollte,

---

[1]) Dann fällt aber wieder Schmidt's Hypothese, die Bücher Jeu resp. op. copt. I b hätten die in P.-S. II (Perikope von der dreimaligen Taufe einer Frau durch Petrus!) als bekannt vorausgesetzten Taufen offenbart, dahin.

der Inhalt der Bücher Jeu sei schon dem Henoch bekannt gewesen, wozu dann die Rettung während der Flut?

Schmidt hilft sich mit der Behauptung, die Autorschaft Henoch's sei für jene Bücher erst in einer Schullegende angenommen worden. Wo findet sich aber der geringste Anhaltspunkt für diese Behauptung? Ohne irgendwelchen Anlass im Buche selbst konnte doch eine solche Legende nicht entstehen. Und dass das Buch dazu Anlass gebe, ist schlechterdings ausgeschlossen. Schmidt meint, wenn man dem Buche den Namen Henoch hätte beilegen können, hätte man nie den farblosen Namen Jeu gewählt. War aber für die Secte, die das Buch brauchte, der Name Jeu farblos? Der himmliche Geist ist doch ein berühmterer Name als der menschliche Patriarch. Zudem gab es schon ein Buch Henoch. Am allerwenigsten lässt sich denken, dass ein Buch wie op. copt. I, das aus der Autorität Jesu redete, nachträglich durch Henoch's Autorität gestützt wurde. Nur einem Buch, wo Jesus blos Vermittler, nicht selbst Offenbarer war, konnte die Autorität Henoch's helfen; das war bei den Büchern Jeu der Fall, nicht aber bei op. copt. I. Die Verlegenheitsauskunft von der Schullegende vermag die Schmidt'sche Hypothese von der Identität der Bücher Jeu mit op. copt. I nicht zu retten.

Ist aber am Ende op. copt. I[a] mit der in P.-S. vorausgesetzten Topographie des Himmels identisch? Ich glaube nicht, denn es enthält doch bedeutend mehr. Oder mit der emanatio universi? Dazu passt die Situation nicht. Op. copt. I[b] passt des Inhalts halber zu keinem der beiden Werke. Der Zusammenhang von P.-S. mit op. copt. I lässt sich meines Erachtens zur Stunde nicht feststellen. Op. copt. I steht nach meinem Urteil noch eine Stufe tiefer als P.-S., ist noch verworrener, noch mehr in heidnische Superstition verstrickt. Achtungswert ist immerhin die Verwahrung gegen jene wüste Rotte, von der Epiph. haer. 26 berichtet, wenn auch sonst die Ethik

durch Ritualismus verkümmert ist. Vielleicht bringt einmal eine weitere Entdeckung neues Licht in dieses ganze Gebiet[1]).

XI.

Urkundliches zu dem „Königsberger Muckerprocess"[2]).

Von

D. Friedrich Zimmer
in Zehlendorf bei Berlin.

In den Jahren 1835—1842 fand gegen die beiden Königsberger Geistlichen Ebel und Diestel einer der eigentümlichsten Criminalprocesse statt, die die Weltgeschichte kennt. Verurteilt wie angeklagt waren in demselben nur die genannten beiden, schon zu Beginn des Processes von ihrem Amt suspendirten Geistlichen; hinter denselben aber standen — und nach der Volksmeinung mit

---

1) Trotz dieser abweichenden Meinungen bezeuge ich Herrn Dr. Schmidt gerne, dass ich seine Arbeit deshalb nicht für vergeblich halte (was er für die Consequenz der von Preuschen an seinem Buch geübten Kritik ansieht), sondern dass ich seiner Übersetzung wie auch seiner Untersuchungen wegen ihm zu grossem Dank verpflichtet bin.

2) Die nachfolgende Abhandlung ist im Jahre 1887 geschrieben; ihre Veröffentlichung ist bisher unterblieben, da der damalige Generalsuperintendent D. Carus in Königsberg nicht ohne Bedenken gegen eine schon damals erfolgende Veröffentlichung war. Nunmehr aber, nachdem die Untersuchungsacten selbst nicht länger secretirt sein werden, wird auch diese Veröffentlichung der Vorgeschichte des bekannten kirchengeschichtlichen Processes keinerlei Bedenken mehr haben. Und vielleicht ist sie nützlich, um eine objective, vom Standpunkte des Historikers aus unternommene Untersuchung anzuregen, damit, wenn dies überhaupt möglich ist, endlich einmal ein dunkles Capitel aus der Zeit der kirchlichen Restauration erhellt wird.

jenen gleich compromittirt — die höchstgestellten Personen der Provinz. Der Process war für eine Zeit lang cause célèbre ersten Ranges; selbst die Bühne bemächtigte sich des Stoffes, und noch im Jahre 1868 machte eine zwischen Geschichtschreibung und Roman schwankende Darstellung des Engländers W. Hepworth Dixon, der ein Jahr vorher nach Königsberg gekommen war, um über die beinahe mythisch gewordenen Vorgänge aus dem Munde noch lebender Zeugen urkundliche Nachrichten zu gewinnen, ungewöhnliche Sensation [1]). Die gerichtlichen Acten sind versiegelt in einem besonderen, sonst Niemand zugänglichen Raume des Königl. Staatsarchivs in Königsberg deponirt. Es ist Niemand gestattet, in dieselben einen Einblick zu nehmen [2]), und soweit dem Schreiber dieses ein Urteil darüber möglich ist, würde es auch, selbst wenn die Acten bereits der Benutzung freigegeben wären, zur Zeit noch nicht ratsam sein, dieselben zum Gegenstande einer geschichtlichen Untersuchung zu machen.

Trotzdem ist manches von diesen Acten bereits in die Öffentlichkeit gedrungen. Dixon versichert, ein besonders belastendes Schriftstück des Professors Sachs „authentisch und vollständig" mitgeteilt zu haben, verrät aber die Quelle nicht, aus der er schöpfen konnte. Wichtiger sind die Mitteilungen, die der Tribunalsrat Graf Ernst v. Kanitz giebt, der in dem Processe eine Zeit lang die officielle Aufgabe hatte, die Nachrichten mitzuteilen, die er vermöge seiner nahen Kenntnis der Angeschuldigten zur Erläuterung des Sachverhältnisses glaubte beibringen

---

[1]) Spiritual Wives, London 1868; deutsch von Frese, 2 Bde., Berlin 1868. Vgl. Ebel, Wilhelm, Dixon's und Duncker's Seelenbräute silhouettirt, Basel 1869.

[2]) Ursprünglich war die Secretirung der Ebel-Diestel'schen Untersuchungsacten nur bis 1887 verfügt; nunmehr aber ist nach mir zugegangener Mitteilung des Herrn Archivrat Philippi vom 28. Juli 1886 seitens der Königl. Staatsanwaltschaft die weitere Geheimhaltung derselben, und zwar zunächst auf zehn Jahre, befohlen.

zu können. Kanitz schrieb auf Grund seiner persönlichen Erinnerungen und seiner Actenexcerpte ein umfangreiches Buch „Aufklärung nach Actenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg geführten Religionsprocess für Welt- und Kirchengeschichte" (Basel und Ludwigsburg 1882), woraus er später noch einen Auszug publicirte. (Vgl. auch desselben Schrift: „Ein Mahnwort zu Gunsten der Nachwelt an die historische Litteratur der Gegenwart", 1868.)

Diese Schrift ist zur Zeit das einzige die ganze Processsache behandelnde und urkundlich beleuchtende Material. Wie weit dasselbe correct ist, lässt sich bis jetzt, da die Originalacten eben noch nicht zugänglich sind, nicht erweisen. Aber in Bezug auf die Einleitung des Processes durch das Königsberger Consistorium bin ich in der Lage, aus den mir zu einer Arbeit über das Separatisten- und Sectenwesen in Ost- und Westpreussen in diesem Jahrhundert gütigst zur Verfügung gestellten Consistorialacten Nachweise zu geben, die dazu dienen, manche der Angaben und namentlich auch die Urteile des Grafen Kanitz sowie des im Neuen Staats- und Gesellschaftslexicon von Hermann Wagner enthaltenen, 1861 (Ludwigsburg, Riehm) besonders abgedruckten Artikels über Ebel erheblich zu modificiren.

In die Processacten selbst sind die Consistorialacten nicht übergegangen. Zwar hatte der Verteidiger der beiden Angeklagten und in erster Instanz 1839 Verurteilten den Anspruch „auf Herbeischaffung der Correspondenz des Königsberger Consistorii und des Oberpräsidenten v. Schön mit dem Ministerio der geistlichen Angelegenheiten und dem Minister v. Altenstein" erhoben, dieselbe aber war vom Richter der zweiten Instanz abgelehnt worden. Kanitz meint (Aufklärung S. 371), wären diese Acten vorgelegt, so hätten sie „naturnotwendig eine Verurteilung Derer, die" „diese Fäden" „gesponnen", „zur Folge haben müssen". Ob das der Fall ist, mögen die folgenden Mitteilungen aus den Acten zeigen. Bis zur Erschliessung

der Processacten werden sie als Correctiv der Kanitz'schen Angaben unentbehrlich sein und auch darnach noch ihre Geltung behalten, weil sie allerdings, wenn nicht die „Fäden“ blosslegen, die man gesponnen haben soll, so doch zeigen, wie des Processes Vorgeschichte nach den urkundlichen Quellen sich abgespielt hat.

Anmerkungsweise konnte ich noch an verschiedenen Stellen von einer anderen wichtigen Quelle Gebrauch machen. Noch heute lebt eine ehrwürdige Dame, die als junges Mädchen zu dem Ebel-Diestel'schen Kreise gehört hat und in den mehrfach aufgestellten Namensverzeichnissen mit aufgeführt ist, Frl. v. Hanstein, die Schwägerin Diestel's, trotz ihrer 86 Jahre noch immer geistig rege und frisch. Sie ist zur Zeit Pensionärin des Diaconissen-Krankenhauses der Barmherzigkeit in Königsberg, in welchem der Schreiber dieses als Pastor fungirt. Was sie zu dem Inhalte dieser Abhandlung zu sagen wusste, ist in Anmerkungen beigegeben. Vorausgeschickt sei, dass sie noch heute auf das Festeste von der völligen Unschuld Ebel's und ihres Schwagers überzeugt ist.

Am 23. Juli 1835 wurde dem Königl. Consistorium zu Königsberg Seitens des Königl. Preuss. Inquisitoriats vorschriftsmässig mitgeteilt, dass der Generallandschaftsrat Reichsgraf Fink von Finckenstein[1]) auf Jaeskendorff den Prediger Diestel an der Haberberger Kirche in Königsberg wegen Beleidigung verklagt habe, und dass gegen den Letzteren die fiscalische Untersuchung eröffnet sei. Abschrift der Denunciation mit sämtlichen Beilagen war beigefügt, befindet sich aber gegenwärtig nicht mehr bei denC onsistorialacten.

[1]) Da der Graf seinen Namen selbst mit ck schreibt, so schreiben wir denselben auch überall so.

Die nächste Veranlassung zu der genannten Denunciation sei deshalb mit den Worten erzählt, mit welchen sie nicht lange darauf — am 7. August — der Präsident des Consistoriums, der Oberpräsident und Wirkliche Geheime Rat Freiherr Theodor v. Schön, an die Minister v. Altenstein und v. Lottum berichtete.

„Im Monat Januar d. J. erfuhr der Graf Finckenstein, dass seine Cousine, ein Frl. v. Mirbach, welche zwanzig Meilen von hier auf dem Lande bei ihrer Mutter lebt, verleitet wurde, in die Ebel'sche Gesellschaft zu treten. Er liess sie warnen, und darauf forderte sie ihn bestimmt auf, ihr zu sagen, weshalb sie nicht in diese Gesellschaft treten solle. Darauf hat ihr der Graf Finckenstein einen an die Minister in Abschrift beigefügten Brief geschrieben. Dieser Brief enthält so grässliche Beschuldigungen, dass die Sache die höchste Aufmerksamkeit erregen muss. Ebel soll Anweisungen zur Unzucht gegeben haben, und der Brief deutet an, dass zwei junge Mädchen (die mir bekannt waren und durch ihr verlebtes Äussere sich auszeichneten) [1]), als Folge derselben gestorben wären. Der Brief stellt die Begattung von Heiligen als kein Laster dar, und der Graf deutet nahe an, dass die Begattung der Wasser- und Feuerkugel als etwas Gutes zur höheren Erkenntnis des Urwesens diene [2]). Die Sache ist so grässlich, so schaudererregend, dass man nicht Worte genug finden kann, seinen Abscheu auszudrücken."

Dieser Brief des Reichsgrafen v. Finckenstein befindet sich, wie gesagt, nicht mehr bei den mir zur Verfügung stehenden Acten. Ich muss mich deshalb begnügen, das, was sich über seinen Inhalt aus anderweitigen Quellen

---

[1]) v. Schön hat die Namen wohl erraten. In der nur zu seiner Kenntnis gekommenen Abschrift des Fink'schen Briefes hiess es: „Ich habe die zur Gewissheit gesteigerte Wahrscheinlichkeit, dass etc. (hier folgen Namen und Thatsachen, die ich nicht weiter schriftlich mitteilen will) etc. ins Grab gesunken sind."

[2]) Näheres darüber im Folgenden.

ergiebt, hier zusammenzustellen. In einer gegen den Grafen Fink wegen Fälschung der dem Criminalsenate eingereichten Abschrift dieses Briefes von Diestel am 4. September 1835 erhobenen Anklage sind einige in der Abschrift geänderte Stellen mitgeteilt. Abgesehen von einem noch später zu erwähnenden Citate lauten die in Betracht kommenden: „Aus der Schönherr'schen Erkenntnis wurde abgeleitet, dass die eigentliche Aufgabe für uns Christen sei, ein Reich Gottes in irdischen Wollüsten auf Erden herbeizuführen." „Ebel hat mir einen unzüchtigen Umgang mit meiner Frau nicht allein als Mittel zur Heiligung anempfohlen, sondern mich auch mehrere Male ausdrücklich [in der Abschrift: ‚andeutungsweise'] aufgefordert, ihn in seiner Gegenwart zu treiben, wovor ich Gottlob immer zurückgeschaudert, so dass es nie geschehen konnte."

Eine Verfügung des Consistoriums vom 26. August an den Grafen resümirt das, was aus jenem Schreiben hier in Betracht kommt, dahin, „dass seit mehreren Jahren eine Gesellschaft zusammengetreten ist, welche, zur evangelisch-christlichen Kirche gehörig, durch eigentümliche Ansichten verleitet, eine eigene religiöse Richtung verfolgt, in dieser sittenverderbliche Lehren als seligmachend anerkennt und obscöne Laster als integrirende Teile ihres Cultus aufstellt, mit Eifer Proselyten zu machen bestrebt ist und Diejenigen, welche nach erfolgter Enttäuschung ihrer Gemeinschaft entsagen, verfolgt; dass zu dieser als religiöse Secte ausgebildeten Gesellschaft zwei im Dienste angestellte Seelsorger, der Prediger Ebel" an der altstädtischen Gemeinde „und der Prediger Diestel" an der Haberberger Kirche zu Königsberg „gehören und der Erstgenannte der Stifter und Führer ist, welcher als solcher" dem Grafen v. Finckenstein „einen unzüchtigen Umgang mit" seiner „Gemahlin im Sinne der von ihm als seligmachend aufgestellten Lehre als Mittel zur Heiligung nicht allein anempfohlen, sondern" den Grafen „auch

mehrere Male andeutungsweise aufgefordert hat, dergleichen Unzucht in seiner Gegenwart zu treiben, dass allen Mädchen, welche sich der Ebel'schen Kirche (!) anschliessen, ähnliche Gefahren drohen, als die sind, in denen einige nach“ des Grafen „Überzeugung ihr Leben eingebüsst haben, endlich dass die Ebel'sche Lehre Frauen und männlichen Zwitterwesen ihrer rituellen Gebete wegen vorzugsweise zusagt“ [1]).

Graf Kanitz (Aufklärung S. 80 f.) beschuldigt das Consistorium, vorweg die Absicht der Einschreitung gegen Sectirerei festgestellt zu haben und (S. 66) der eigentliche Urheber und Schöpfer der von ihm zum Behufe der Verfolgung fingirten „Secte“ gewesen zu sein. Aus dem Promemoria des Grafen v. Finckenstein vom 12. September 1835 geht allerdings hervor, dass dieser selbst in seinen Auslassungen an Frl. v. Mirbach und an seinen Mandatar, Justizrat Krah (auf dessen Antrag dem Consistorium sein Schreiben an Frl. v. Mirbach mit unter den Anlagen übersandt war), das Wort „Secte“ nicht gebraucht hat. Trotzdem ist der Verdacht des Grafen Kanitz, das Consistorium habe mit dem tendenziösen Gebrauch dieses Wortes den Angeber gleichsam auffordern wollen, mit ihm zur Erreichung der von ihm vorweg festgestellten Absicht, der Einschreitung gegen Sectirerei, gemeinschaftliche Sache zu machen, durchaus unbegründet. Das Consistorium hatte dem Reichsgrafen v. Finckenstein am 12. September 1835 ausdrücklich geschrieben, dass „es sich zunächst nicht um Erörterung von Religionsansichten an und für sich handelte, sondern darum, ob religiöse Schwärmerei, Pietismus, Separatismus oder andere dergleichen Verirrungen ihre Anhänger zu strafbaren oder dem Staatswohl gefährlichen Handlungen und Massregeln verleitet haben“. Was der Graf über das

---

[1]) Ein ähnliches Resumé gab der Verfasser des eben citirten. Assessor Zander, auch in seinem Promemoria zum Vortrag in der Sitzung des Consistoriums vom 28. Sept. 1835.

Treiben des Ebel'schen Kreises geäussert hatte, muss also vom Consistorium als Schilderung einer sectirerischen Vereinigung angesehen sein. Mit welchem Recht und ob mit Notwendigkeit die Äusserungen des Grafen zu solcher Auffassung führten, wird sich ja erst bei Einsicht des Briefes selbst entscheiden lassen. Aber schon von den wenigen wörtlichen Citaten aus dem Finckenstein-schen Briefe, die durch eine Klageschrift Diestel's gegen den Grafen Fink vom 4. September 1835 in den Consistorialacten erhalten sind, konnte eines dazu Veranlassung geben, nicht Ebel der Sectirerei anzuklagen — das ist auch nicht geschehen —, wohl aber die Äusserungen Fink's dahin zusammenzufassen, dass durch diese Ebel der Sectirerei beschuldigt werde. Denn es heisst daselbst: „Hier übersehen sie nur, dass nach der Heil. Schrift solche ausserordentliche Boten Gottes, als sie zu sein wähnten, auch mit ausserordentlichen Kräften der Prophezeihung und Heilung beglaubigt werden. Ihre Prophezeihungen wurden zu Schanden, sie konnten keine Kranken gesund machen, sondern ihre Gesunden wurden krank und starben. Statt dies zu erkennen, schoben sie, wie alle falschen Propheten, die Folgen ihrer inneren Lüge der Sünde der Menschen zu."

Der Brief des Grafen Fink nun, über den wir nach unseren Quellen nicht viel mehr als dies zu referiren im Stande sind, wurde von der Empfängerin am 8. Februar 1835 mit einem geharnischten Absageschreiben beantwortet, in dem sich diese für die Zukunft jede unmittelbare oder mittelbare Annäherung ihres Vetters, des Grafen, und seiner Gattin in nicht schmeichelhaften Ausdrücken verbat. Dieser Brief ist in Abschrift durch Diestel dem Consistorium mit eingereicht. Mit diesem Absageschreiben begnügte sich Frl. v. Mirbach nicht, sondern hielt sich für verpflichtet, ihres Vetters Brief an den mit ihrem väterlichen Hause lange befreundeten[1]) Prediger Diestel zu senden.

---

[1]) Kanitz, S. 74, bestätigt durch Frl. v. Hanstein.

Dieser richtete in Folge dessen an den Reichsgrafen v. Finckenstein unter dem 4. Mai 1835 ein langes (aus etwa 5600 Worten bestehendes) Schreiben. Ausgehend von der Äusserung Finkenstein's: „Ob späterhin durch den Prediger Diestel ein Heuchler dazu gekommen ist, weiss ich nicht,“ in der er nicht nur seine Person verdächtigt, sondern dadurch zugleich die Wirksamkeit seines Amtes angetastet sah, eröffnete er ihm: „Ich habe es beschlossen, lieber Fink, Deinem Treiben ein Ende zu machen, und werde Deine Lästerungen zu verlähmen und Dein Lasterangesicht zu Schanden zu machen wissen . . . Ich werde Dich vertreiben, weil ich Dich in Händen habe . . . Ich . . habe . . immer den Ursprung des Unflats, den Andere weiter zu tragen sich angelegen sein liessen, erkannt, und voll wahrgenommen, dass sie nur Deine Helfer und Handlanger gewesen . . . Du erkennst daraus, lieber Fink, dass ich, um christliche Sittlichkeit vor Schändung zu bewahren, vornehmlich Dich ins Auge gefasst habe, wie ich Andere in den Blick fasste, um christliche Lehre vor Fälschung zu bewahren[1]). . . . Die allgemein bekannte Wahrscheinlichkeit, dass die Träger und Umträger schändlicher Wahrscheinlichkeiten die wahrscheinlichen Urheber derselben sind, . . . wird durch mich in Beziehung auf Deine Person zu einem solchen Grade der Gewissheit gesteigert werden, dass Du diesem meinem Gerichte, welches ich über Dich ergehen lasse, nicht entrinnen wirst . . . Zur Busse Dich aufzurufen, ist meine Sache gar nicht, aber auf Deinen Kopf

[1]) Die Schrift von Olshausen, o. Prof. der Theol. an der Universität Königsberg, „Ein Wort der Verständigung an alle Wohlmeinenden über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit“ (Königsberg, Hartung. 1833) hatte Diestel mit einer im gleichen Jahre erschienenen Broschüre „Wie das Evangelium entstellt wird in unserer Zeit“ beantwortet und darin seinem Gegner vorgeworfen, er habe „ein sogenanntes Evangelium vertreten, das nicht Evangelium, nicht Christentum ist“.

das Unheil zu wälzen, das Du mit Deinen Genossen angerichtet, mit Deiner Schande die Schmach abzuwaschen, die Du dem Edelsten und Frömmsten, den Du und ich kenne, zufügen wollen, das wird mein Werk und meine Sorge sein . . . Dieser Brief, lieber Fink, macht den Anfang, solches Geschäft auszurichten; eine Abschrift desselben geht an Frl. v. Mirbach, damit sie von demselben nach ihrem Gewissen Gebrauch mache. Sonst aber bleibt er in Bereitschaft, um da aufzutreten, wo Du etwa mit Deinen Lästerungen hintreten möchtest."

Das Schreiben führt durchgängig eine sehr erregte, leidenschaftliche Sprache. Offenbar ist es ein lang verhaltener Groll, der hier alle Schleusen öffnet. Das Schreiben geht auch ausdrücklich auf frühere Vorfälle zurück: „Schon seit Jahren bin ich im Gewissen gemahnt, Deinen heimlichen Ränken entgegenzutreten. Denn auch mein seliger Bruder hatte sich verleiten lassen, den breiten Weg zu erwählen, welchen im Jahre 1826 Olshausen und Dein Schwager Tippelskirch anbahnten. . . . Auch er gedachte mit Euch, die bequeme, wie Du sie aber nennst, ‚die selige Erfahrung' zu machen, mit Dir sich rühmen zu können, wie Du in Deinem Briefe Dich rühmst, ‚so untreu ich bin, Er (Jesus) ist treu geblieben bis auf diesen Augenblick' . . . Aber die Aufrichtigkeit, die ein Grundzug seines Charakters war, hinderte ihn, fort und fort an der ‚seligen Erfahrung' der eigenen Untreue und der fingirten Treue eines fingirten Jesus . . . Geschmack und Erbauung zu finden: er versank in Trübsinn und Bitterkeit. Unerwartet brach diese gegen mich hervor in Vorwürfen, die seine vermeinten Freunde ihm eingeblasen, dass ich ‚unbedingte Unterordnung' fordere und die ‚Meisterschaft' über ihn zu üben mich anmasse. Und da . . . er sich besinnen musste, dass ich niemals eine Anforderung an ihn gemacht, die er nicht zuvor selbst, von seinem eigenen Gewissen angeregt, zur Sprache gebracht . . ., da brach er, gedrängt von dem Erweise seiner Gewissen-

losigkeit, hervor. Er spie nun die schandbaren Verleumdungen aus, mit welchen mein sittlicher Charakter in seinen Augen durch Dich und Olshausen befleckt worden war, und mit welchen Ihr seine sonst arglose Seele begeifert hattet ... Die ernste, fürchterliche Wahrheit, dass solche schandbaren Verleumdungen nur im Kloak einer schandbaren Gesinnung erzeugt werden und nur über schandbare Lippen weiter fliessen und sich verbreiten können ..., weckte sein Gewissen. Schon am dritten Tage erfuhr ich es, dass mein Bruder zu Olshausen gegangen war und entschieden alle Gemeinschaft mit ihm, mit seinen Verleumdungen und mit seinem hohlen Wortgeklingel, womit er sie in ihrem Kränzchen hatte erbauen wollen, aufgehoben. Er verliess die schändliche Bahn der seligen Untreue, er erwählte den Weg der Selbstverleugnung, bewies Treue und erfuhr Treue, nämlich diejenige, die von Sünden heilet. Er, der sein Leben lang aus natürlichem Ehrgeiz mit seinem Schicksal, mit dem subalternen Verhältnisse, in welchem er sich befand[1]), und darum mit seinen Vorgesetzten gegrollt hatte ..., sprach es noch in der Stunde, in der er mich zum letzten Male besuchte, mit inniger Freude aus, wie er ein anderer, ein glücklicher Mensch geworden und nur sorge und wache, dass sein ärgster Feind, der Unmut, ihn nicht wieder beschleiche ... Und darum konnte er es an dem Tage, da Gott ihn abrief[2]), aus meinem Munde mit Freuden vernehmen, dass er zu dem wirklichen und lebendigen Jesus gehe, dem er seit seinem Bruche mit Euch, womit er zu gleicher Zeit seine Halbheit und Lauheit brach, unverbrüchliche Treue bewiesen, und dessen Treue er nicht allein in der Vergebung der Sünden, sondern in Erlösung von Sünden erfahren hatte. Er steht jetzt vor dem, den Du verachtest, und verklagt Dich im Himmel,

---

1) Er war Intendantur-Secretär.

2) Im December 1831, wo derselbe an der Cholera starb.

der Du sein Verführer warst, dazu gethan hast mit Anderen, dass ein bedeutender Teil seiner Gnadenzeit vergeblich gewesen . . ., und verklagt Dich, dass Du auch Andere zu verführen suchst. Ich aber stehe hier noch auf Erden und zeuge wider Dich. Seit dem Absterben meines Bruders, seit jener Zeit, da ich den Entschluss fasste, gegen das gottlose Treiben Olshausen's aufzutreten, der in jenem ernsten Jahre 1831 in Tractaten ohne Namen Gott entgegentrat und die Menschen vom heiligen Ernste abwenden wollte, . . . sehnte ich mich, nicht minder auch Dich, der Du . . . fort und fort darauf gerichtet bist, christliche Seelsorger mit den schändlichsten Verdächtigungen zu verfolgen und dem heiligen Amte entgegenzutreten, das ich führe, an's Licht zu ziehen und aus dem Wege zu räumen."

Hieraus ergiebt sich, dass der Brief, den Graf Finckenstein an seine Base gerichtet hatte, nur der äussere Anlass für Diestel's Auftreten gegen ihn war. Diestel glaubte durch diesen Brief seinen Gegner in seine Hand gegeben. Er drohte ihm mit seinem Schreiben in wiederholten und verschiedenen Wendungen an, strafend gegen ihn aufzutreten; das Schreiben ergiebt aber selbst, dass diese Execution vorläufig nur in der Absendung eben dieses Schreibens und Mitteilung desselben an Frl. v. Mirbach bestehen solle. Die weitere Strafvollstreckung sollte dem Anschein nach — vgl. o. S. 262 — auch nur darauf sich beschränken, dass eine Abschrift dieses Strafbriefes noch anderswo, wo etwa der Graf mit seinen „Lästerungen hintreten" möchte, vorgelegt würde[1]).

Sein Schreiben sollte somit zunächst für Diestel selber eine Handhabe gegen etwaige weitere Machinationen des Grafen sein. Über dieser Absicht scheint er die

[1]) Die Schwägerin Diestel's, Frl. v. Hanstein, teilt mir mit, dass sie, obwohl damals in Königsberg anwesend, von diesem Briefe erst erfahren habe, als bereits die Untersuchung in Gang gekommen war. So geheim hielt Diestel denselben.



Wirkung, die dasselbe bei dem Adressaten ausüben musste, zu bedenken ganz vergessen zu haben. Es ist dies um so auffallender, da er — der übrigens vor seinem theologischen Studium vier Jahre Jura studirt hat — mit Bezug auf die gravirende Äusserung, die Finckenstein über ihn in seinem Briefe geschrieben, ihm erwiderte: „Dass Du damit sogar dem weltlichen Gerichte verfallen bist, das dürfte Dir, lieber Fink, nicht ungewiss sein, da Du die Kinderjahre überschritten hast und es Dir bekannt ist, dass Menschen Deines Alters für ihre Worte verantwortlich sind.“ Daran scheint Diestel gar nicht gedacht zu haben, dass sein Schreiben nicht blos, wie der Finckenstein'sche Brief, über eine dritte Person Verdächtigungen aussprach, sondern dem Adressaten selbst direct ehrenrührige Dinge nachsagte, und zwar nicht blos Handlungen, für die doch allein der Beweis der Wahrheit sich event. hätte erbringen lassen, sondern auch Gesinnungen[1]). Diestel fühlte sich

---

[1]) Die obigen Auszüge aus dem Schreiben dürften schon der Hauptsache nach genügen, dieses Urteil zu begründen. In ähnlichen schärfsten Ausdrücken spricht der ganze Brief. Nur ein paar Sätze seien noch angeführt: „Dass Du Dich unterfängst . . ., achtbare Jungfrauen mit viehischen Lüsten . . . vertraut zu machen und das Gift Deiner Sünden in keusche Seelen zu speien . . ., dass Du ein Schleicher bist, der zwischen Gatten und Gattinnen . . . sich einschiebt und giftigen, scheusslichen Verdacht ausstreuest . . ., das wird Dir forthin nicht gestattet bleiben.“ „Magst Du . . . die Ingredienzen Deiner Verleumdungen zusammenrühren und kochen und sie mit kecker Lügenwürze steigern.“ Es liegt am Tage, „wie Ihr einhergeht, ein Spott aller Verständigen, verurteilt von den Rechtlichen, und dem Herrn zur Schmach und zur Schande, dessen Namen Ihr im Munde führt“. „Du . . . willst ein Verführer sein. Zwar steht es mir nicht zu, den Grad Deiner Verschuldung und Deiner Nichtswürdigkeit bestimmen zu wollen, wenn ich Dich vor meinen Augen als den elenden und verruchten lügnerischen Buben sehe.“ „Du weisst es, lieber Fink, und ich weiss es auch, dass Du ein Lügner bist, ein Lügner von ebenso schamlosem Herzen als beschränktem Verstande.“ „Wen Du lästerst, der muss, auch wenn man ihn nicht kennt, schon das Vorurteil der Rechtschaffenheit für sich haben.“ „Je entschiedener Dein Urteil mich sondert von Dir, desto ehrenvoller stehe ich vor Gott

seinem Gegner gegenüber ausschliesslich als Richter und vergass darüber ganz, wie sehr er demselben durch seine beleidigenden Äusserungen sich selbst auslieferte.

Allerdings ist es offenbar viel weniger der Ärger über die ihn persönlich betreffende Ehrenkränkung, was aus seinem Briefe spricht, als die Überzeugung, für eine heilige Sache, für die Reinheit des Christentums selbst eintreten zu müssen. Er hält es für „eine moralische Fratze, welcher Ihr den heiligen Namen Jesu beizulegen Euch erfrecht, und die so grossen Geschmack an den Untreuen, an moralischen Gaunern und Schurken findet, die mit selbstgefälliger Demut ihre Untreue nicht etwa verurteilen oder bereuen, sondern derselben sich rühmen, diesen ununterbrochen treu bleibt." Diese „Fratze . . ., die Olshausen für sich und seine Anhänger fabricirt hatte", heisst das „Zerrbild eines alten Lazaretweibes, das durch den Qualm gottseliger Redensarten den Sündengestank Eurer Eitelkeiten, Thorheiten und Lüste weggeräuchert und beräuchert und mit der immer neu aufgewärmten Trostsalbe den

---

und Menschen." Es war bei Ebel „die Reinheit der Gesinnung und des Wandels, die Klarheit und die Nüchternheit des Bewusstseins, vor welchem Deine beschmutzte und lichtscheue Seele Schauder empfunden, die Strenge und der Ernst christlicher Grundsätze, an welchen Du Ärgernis genommen, weil sie Deinem Gewissen für immer einen Stachel eingedrückt haben, und welche Du nun hassest und verfolgest, weil sie Deinen häuslichen Frieden, der auf dem gegenseitigen Übereinkommen gegenseitiger Tyrannei und Dienstbarkeit beruhete, durch die Herrschaft des göttlichen Gesetzes von oben her gestört haben". Ein andermal heisst es, „dass diejenigen Menschen, die solche Wahrscheinlichkeiten ohne tiefe Scham vor sich selbst . . . niederzuschreiben fähig, so tief verworfene und verachtungswürdige Menschen sind, dass die Verworfenheit der Unglücklichen, die in den verborgenen Winkeln der Lasterhaftigkeit, überwältigt und fortgerissen von ihrer tierischen Brunst, ihren Gelüsten fröhnen, ohne zu wissen, was sie thun, im Vergleich gegen Dich, der Du weisst, was Du thust . . . sprichst und . . . schreibst, im Vergleich gegen Deine Gesinnung als Reinheit und Unschuld zu stehen kommt, weil . . . niemals die schmutzige Gesinnung ohne schmutziges Wesen stattfinden kann".



Eiterfrass der Brandmale Eures Gewissens zu bedämpfen bemüht ist". Unumwunden spricht es Diestel als seine auch sonst schon mehrfach öffentlich geäusserte Überzeugung aus, „dass diejenige Gläubigkeit, welche Du und Deinesgleichen erwählet haben . . ., nicht blos, wie der Unglaube, eine Ableugnung des Christentums, sondern die Feindschaft wider das Christentum ist". Diese falsche Gläubigkeit, die nur Vergebung der Sünden, nicht auch Erlösung von Sünden sucht, ist Ursache, „dass das Christentum zum Deckmantel der Sünde und Christus zum Sündendiener gemacht und Tausende zu unserer Zeit verführt werden, in der Meinung, recht geschwind selig zu werden, die wahnwitzige, sogenannte ‚selige Erfahrung' zu machen, bei fortdauernder Untreue immer einen sogenannten ‚treuen Jesus' bei der Hand zu haben, der stets willig sich bemühet, die Ablasszettel, die sie für ihre Untreue auf der Schnellpresse ihres unverständigen Glaubens ... fabriciren, flugs zu visiren und zu contrasigniren, und mit denselben die armen verblendeten und verführten Seelen, die solchen verstandlosen Worten trauen, samt ihren Verführern auf die Hölle zu assigniren". „Der breite Weg" ist es, auf dem Diestel seinen Gegner und dessen Freunde „alle" sieht. Darum schreibt er: „Gott . . . weiss es, dass Du Dich und Alle, die mit Dir Gemeinschaft machen, den Wundern seiner Macht und seiner Barmherzigkeit anheimstellst." Und wenn er es auch ausdrücklich ablehnt, den Grafen zur Busse mahnen zu wollen, so hält er sich doch für berufen — im eigentlichen Wortsinn für berufen —, ihn zu strafen. „Der lebendige, der wirkliche Jesus, den Ihr verachtet, dessen von ihm eingesetzte Mittlerschaft, die Euch zu einem verständigen Glauben, zu einer reinen Gesinnung und zu einem unbefleckten Wandel führen sollte, Ihr schnöde von Euch gewiesen, der wird, mein lieber Fink, sein Leben und seine Wirklichkeit und Wirksamkeit durch eine andere Mittlerschaft Dir beweisen und erweisen, wenn Ihr durch mich

erfahren werdet, dass er sich ungestraft nicht höhnen lässt und darum die Hunde, die ihr Gespeites wieder fressen, und die Säue, die nach der Schwemme wieder im Kot sich gewälzet[1]), aus dem Heiligtum des verständig sittlichen Christentums, das sie zertreten wollen, vertreiben, und wenn sie etwa hervorkriechen, Andere verführen und das Christentum in den bösen Geruch ihrer Unreinigkeit bringen wollen, dann schleunig und ernstlich in ihre Winkel, Löcher und Buchten zurücktreiben und den Gestank und Unflat, den sie verbreitet und vertragen haben, wegschaffen und ihnen nachsenden lässt . . . Der lebendige Jesus, dem ich diene, ist zur Stunde noch derselbe, der einst die Wechsler und Taubenkrämer vertrieb und noch heute die Geissel schwingt und die Sünden- und Ablasskrämer, die Untreuen und Unreinen, samt dem höllischen Gespenst und Gespinnste ihres sogenannten treuen Jesus, der sie in ihrer Untreue bestärkt, in ihrer Unsauberkeit sie wärmt, sie aber von ihrem Schmutze nicht wäscht, aus dem Tempel, den sie zur Mördergrube gemacht, hinausjagt."

Gewiss kann man nicht sagen, dass durch den Glauben, dergleichen im Namen und Auftrage des himmlichen Meisters zu thun, die thatsächlichen Beleidigungen in dem Diestel'schen Schreiben ihren beleidigenden Charakter verlieren. Aber gemildert werden sie dadurch allerdings, zumal wenn man beachtet, dass Diestel seinen eigenen Bruder einen „schandbaren Buben" nennt, „der . . . niederträchtige Lügen nachzusprechen sich nicht scheuete," während er eben demselben, nachdem er sich von dem Olshausen'schen Kreise abgewandt, das Zeugnis giebt: er „strebte mit so entschiedenem Erfolge nach dem Ziele eines reinen Herzens, dass der Ausspruch Christi, der Solche selig preiset (Matth. 5, 8), an ihm, wie er sich dessen bewusst war, thatsächlich in Erfüllung ging." Man sieht also, Diestel's Polemik gilt nicht der Person,

[1]) Vgl. 2. Petri 2, 22.

sondern der Sache; es ist nicht persönliche Feindschaft, die in diesen harten, schmähenden Worten aus Diestel redet — die häufige Anrede „lieber Fink“ wäre dann bitterer Sarkasmus[1]) —, sondern seine Überzeugung, dass sein Gegner ein Feind des Christentums sei. Freilich hat Diestel dabei vergessen, in welcher Weise Jesus selbst die Irrenden zurechtgewiesen, die ehrsüchtigen (Marc. 9, 33 ff.), parteiischen (Marc. 9, 38 ff.), zelotischen (Luc. 9, 54 ff.) Jünger, wie er Petrus, da er ihn verleugnete, nur mit einem Blick gestraft (Luc. 22, 61), und wie ein Paulus auch Lügenbrüdern gegenüber, die das Evangelium Christi verkehren wollten (Gal. 2, 4. 1, 7), wohl scharf und unzweideutig in seiner Predigt, aber niemals gehässig sich ausgesprochen und die Person gerichtet hat. Diestel's Polemik war unzweifelhaft eine solche, dass auch ein milde urteilendes Gericht ihn nicht freisprechen konnte[2]), auch

[1]) Der Oberpräsident v. Schön hat in seinem bereits eingangs erwähnten Bericht an die Minister v. Altenstein und v. Lottum vom 7. August gar die Anrede mit „Du“ falsch gedeutet, denn er schreibt, Diestel behandle in seinem Briefe den Grafen auf das Allerherabwürdigendste und rede ihn, obgleich er ihn nur wenig gesehen habe, mit Du an. Aber Diestel schreibt (4. Sept. 1835 an den Criminalsenat): „Graf Fink ist seit dem 18. December 1822 . . . ein Dutzbruder von mir.“

[2]) Kanitz, Aufklärung S. 74, meint zwar, dass Finckenstein's „beleidigende Angriffe, die offenbar Diestel's Erwiderung als eine Verteidigung darstellten . . ., dieselbe vor einem vorurteilsfreien Richter entschuldigt hätten“. Die obigen Excerpte dürften jedoch das Gegenteil beweisen. Kanitz übergeht freilich die gravirenden Äusserungen sämtlich mit Stillschweigen und beweist damit doch wohl, dass er nicht unbefangen über den Parteien steht. Auch ist es eine offenbare Ungerechtigkeit seinerseits gegen Finckenstein, wenn er behauptet: dessen „feindselige Absicht, die Sache vor die Behörde zu bringen, war so gross, dass er, um diesen Zweck zu erreichen, zu seinem eigenen Nachteil“ seinen eigenen Brief „zur Kenntnis des Gerichts brachte“. Denn einerseits hätte das Gericht diesen Brief sowieso einfordern müssen, um das Schreiben Diestel's, das durch jenen veranlasst war, gerecht würdigen zu können — hätte F. seinen Brief nicht mit eingereicht, so träfe ihn viel eher ein

unter Berücksichtigung der herkömmlichen — wie es heisst, wohl sonst schon als Entschuldigungsgrund angenommenen — rabies theologorum, wie unter Berücksichtigung der schweren Verdächtigungen des Finckenstein'schen Briefes, die ihn um so mehr aufbringen mochten, als sie hinter dem Rücken geäussert waren. Er wurde durch bestätigtes Erkenntnis des Criminalsenats des Oberlandesgerichts zu Königsberg vom 4. Januar 1836 wegen schwerer wörtlicher Beleidigung des Grafen Fink v. Finckenstein zu dreimonatlichem Gefängnis oder 200 Rthlr. Geldstrafe verurteilt.

Wir haben diese Dinge etwas ausführlicher darzulegen für nötig gehalten, weil sie zur Charakteristik des Mannes besser dienen als Manches, was sonst von ihm oder über ihn geschrieben ist[1]). Für den aus diesen Anfängen sich entwickelnden Religionsprocess sind diese Äusserungen freilich kaum in Betracht gekommen[2]). Leider hat auch das Königl. Consistorium keinen Anlass genommen, von denselben in seinem Verfahren gegen Diestel auszugehen.

Wie hätte das Consistorium vorgehen sollen? Amtlich war ihm seitens des Inquisitoriats, einer bestehenden Vorschrift gemäss[3]), Mitteilung von der vom Reichsgrafen Fink v. Finckenstein wider den Prediger Diestel

---

Vorwurf —, andererseits machte Finckenstein, wie Kanitz selbst berichtet (S. 74), den Injurienprocess gegen Diestel erst anhängig, als dieser die Aufforderung, den Inhalt seines Schreibens zu widerrufen, zurückwies.

1) Generalsuperintendent Sartorius schrieb am 5. Mai 1838 an den Minister v. Altenstein: „Die Justiz wird erkennen, was recht ist, und, wie ich wenigstens nach Diestel's Schriften, deren grimmer Eifer ihn gewiss als keinen Heuchler verrät, moralisch überzeugt bin, an den Tag legen, dass der Vorwurf heimlich gepflegter Schändlichkeiten sie mit Unrecht trifft.“

2) Dadurch wurde Kanitz' Stillschweigen ermöglicht; doch wird es dadurch nicht gerechtfertigt.

3) Allerhöchster Cabinetsbefehl vom 20. December 1834 (Gesetzsamml. pro 1835, S. 2).

unter dem 13. Juli 1835 erhobenen Denunciation unter Beifügung sämtlicher Beilagen gemacht worden. Diese Denunciation betraf lediglich eine Injurienklage; nur diese also war es, die amtlich zur Kenntnis der Behörde gebracht war. Schon formell ist es daher auffallend, dass nicht die Injuriensache Gegenstand des Einschreitens des Consistoriums war, sondern etwas ganz Anderes: die in dem als Beilage angefügten Schreiben Fink's ausgesprochenen Verdächtigungen gegen Ebel, die zu einer Untersuchung gegen diesen, in die Klage selbst gar nicht verwickelten Freund Diestel's, aber zunächst nicht gegen Diestel, führten.

Dem Collegium fehlte damals der Generalsuperintendent[1]). Wäre ein solcher da gewesen, er hätte es sich m. E. nicht nehmen lassen und sich zugleich dem nicht

[1]) Der Erzbischof v. Borowski war schon 1831 gestorben, und der Generalsuperintendent Sartorius traf erst am 5. November 1835 in Königsberg ein. Als dieser in sein Amt eintrat, war die Processsache bereits dem Gericht übergeben. Sartorius hat dies später (in einem Schreiben an den Minister v. Altenstein vom 5. Mai 1838) als „eine überaus gnädige Fügung“ bezeichnet. Begreiflich genug; denn kaum war er zum Generalsuperintendenten ernannt, so wurde er noch in Dorpat durch ein von Graf Kanitz an den Professor Friedländer daselbst gerichtetes Schreiben gegen den Grafen Finckenstein und gegen das Königl. Consistorium zu stimmen gesucht (er schreibt dies selbst am 13. März 1836 an den Oberpräsidenten), und noch nicht lange war er in Königsberg, so suchte auch die Gegenpartei ihn für sich zu gewinnen, indem Prof. Olshausen, damals bereits in Erlangen, ihm unter dem 5. December 1835 einen, wie Sartorius selbst sagt, für ihn „sehr unwahrscheinliche Voraussetzungen enthaltenden Brief“ schrieb, dem Sartorius die gebührende Antwort gab, indem er ihn unbeantwortet liess. Überhaupt hat Sartorius in der Processangelegenheit eine peinlich sorgfältige Reserve beobachtet und sich in keiner Weise beeinflussen und zu ungerechtfertigten Schritten nach der einen oder anderen Seite bestimmen lassen. Seine in den Consistorial- und in den Generalsuperintendenturacten enthaltene Correspondenz legt dafür unwidersprechliches Zeugnis ab. Freilich sieht selbst hierin Kanitz (S. 188) eine Benachteiligung des Angeklagten.

entziehen können, als Oberhirte mit dem ihm unterstehenden Prediger Diestel zunächst seelsorgerlich zu verhandeln. Diestel hatte gefehlt, und das nicht blos in der Form seiner Ausdrücke. Wäre er brüderlich auf Den hingewiesen worden, der nicht wieder schalt, da er gescholten ward, und der, da ein Knecht ihn ins Angesicht schlug, nur sprach: Habe ich übel geredet, so beweise, dass es böse sei; habe ich aber recht geredet, was schlägest du mich? (Joh. 18, 23) — so hätte Diestel erkennen müssen, dass der Zorn, wie sehr er auch zu demselben sich berechtigt fühlen mochte, nicht in Schmähung sich äussern durfte. Gewiss hielt er den Zorn, der ihn erfüllte, für einen heiligen Zorn; um so eher musste es ihm begreiflich werden können, dass er des Wortes vergessen: Zürnet ihr, so sündiget nicht (Ps. 4, 5. Eph. 4, 26). Durch seelsorgerlichen Zuspruch hätte Diestel dahin gewiss gebracht werden können und dahin gebracht werden müssen, dass er, wenn auch unter ernster Verwahrung gegen die nach seiner Überzeugung unbegründeten Meinungs- und Verdachtsäusserungen in Fink's Brief, seine Beleidigungen durch Zurücknahme und Abbitte wieder gut machte. Damit wäre vielleicht noch die Zurückziehung der Klage zu ermöglichen, jedenfalls aber eine das Amt, das die Versöhnung predigt, verunehrende Unversöhnlichkeit zu beseitigen gewesen. Ein solcher Act der Zurücknahme offenbaren Unrechts hätte wohl auch den Grafen Fink zu einem andern Urteil über die Sittlichkeit des Ebel-Diestel'schen Kreises gebracht, und im persönlichen Aussprechen würden die Differenzen vermutlich ihre Schärfen verloren haben. Jedenfalls hätte nach einer derartigen seelsorgerlichen Einwirkung auf den leidenschaftlich erregten Mann, wenn sie fruchtlos blieb, oder wenn sie die von Fink schriftlich geäusserten Beschuldigungen Ebel's nur zu fundamentiren diente, ein weiteres Verfahren gegen Diestel wie gegen Ebel noch immer stattfinden können. War für eine solche seelsorgerliche Handreichung an Stelle des

fehlenden Generalsuperintendenten nicht einer der geistlichen Räte des Consistoriums oder der Superintendent Diestel's geeignet, so wies der Diestel'sche Brief selbst einen anderen, aussichtsreichen Weg. Denn aus demselben war zu ersehen, dass Diestel ihn ohne Vorwissen seines zunächst beschuldigten Freundes Ebel geschrieben und diesem absichtlich sein Vorhaben gegen Fink und dessen Genossen verschwiegen, weil Ebel ihn früher einmal, als Diestel im Begriff stand, eine Schrift wider Olshausen herauszugeben, daran verhindert hatte. Dies und andererseits die grosse Hochachtung vor Ebel, die Diestel wiederholt ausspricht [1]), hätten Veranlassung genug gegeben, Ebel um seine brüderliche Einwirkung auf den in seinem Zorn die Grenzen des Gerechtfertigten wie des Anständigen überspringenden Amtsbruder und Freund zu ersuchen. Dass Ebel in die Sache selbst so eng verflochten war, wäre solchem Beginnen nicht hinderlich, eher förderlich gewesen. Es konnte sich daran unmittelbar erweisen, ob und in welchem Grade Diestel Recht hatte, wenn er von ihm schrieb: „Der Mann, den Du lästerst, er und ich, wir, wir dienen Einem Herrn. Er thut seinen Mund nicht auf wider Euch, er verklagt Euch nicht; die Wunden, die Ihr seinem Herzen geschlagen, die hat er Euch, davon bin ich vielfach Zeuge gewesen, vergeben. Ich aber, lieber Fink, ich vergebe Dir das nicht!“ Und Ebel wäre damit Gelegenheit gegeben worden, sich gegen die Beschuldigungen zu rechtfertigen.

Gegen diese selbst hatte das Diestel'sche Schreiben nur wenig vorgebracht. Ein Brief von Fink, den er in Händen habe und „um des Gewissens willen“ diesem nicht

[1]) Er sagt z. B.: „Ich kenne, achte und ehre ihn, weil ich weiss, dass er ein Werkzeug in Gottes Hand ist, Entschiedenheit in der Gesinnung, Reinheit, Lauterkeit und Heiligkeit im Wesen und Treue im Wandel durch Wort und Wandel vor Gott und Menschen so erkennbar, verständlich und anschaulich zu machen, dass christliche Tugend den Wohlgesinnten zum Wohlgefallen werde.“

zurückstelle, sondern in seinem Gewahrsam behalte, meint er, würde schon genügen, Fink's „Lästerzunge zu binden". Fink's Anschuldigungen werden einfach als bewusste Lügen erklärt. „Ihr wisst es, dass Ihr, selbst nachdem Ihr gewichen, nicht anders als nur mit hoher Achtung und nur mit Dankbarkeit von Denen zu sprechen Euch genötigt sahet, von welchen Ihr gewichen; . . . dass Ihr in Eurem Gewissen Euch selbst Lügen straft, da Du damals, als Du wichst, von den schamlosen Lügen, die Du jetzt aussprichst, noch nicht ein Wort gewusst . . . Und auch ich weiss das, lieber Fink. Den ganzen Sommer über des Jahres 1826 stand ich mit Olshausen in fast täglichem Umgange und erfuhr nicht eine Silbe von den Verleumdungen, mit denen Ihr gegenwärtig umgeht, wiewohl er den schändlichen Schritt, den Ihr gethan, auf alle mögliche Weise vor mir zu rechtfertigen suchte. Erst im Herbst (er war in Jäskendorf" [dem Wohnorte Fink's] „gewesen) trat er damit gegen mich hervor, in der Meinung, was ihm bisher mit mir nicht gelungen, mich für Euch zu gewinnen, nun mit scheusslichen Lügen zu vermögen." Von Ebel bezeugt Diestel, dass „er die Liebe zu Christo mit der Liebe zur Sünde für unverträglich hält und moralische Zwitterwesen wie" Fink und sein Anhang „vor ihm nicht bestehen und als Christen gelten können". „Da ich die Personen," sagt er, „deren guten Namen Du mit Deinen Lästerungen gern besudeln möchtest, . . . genau . . . seit lange kenne, ja, da ich sogar die Überzeugung habe, dass ich sie durchschaue und der lautere Grund ihres Herzens und Geistes offen vor meinem Auge liegt, da ich überdies in Beziehung auf meine Menschenkenntnis, die ich mir seit mehr als 20 Jahren erworben zu haben glaube, so durchaus unbescheiden geworden, dass ich mich darin für untrüglich halte und aus diesem Grunde den Personen, welche Du schmähst, nicht allein meine herzliche, meine volle, meine innige Achtung zolle, sondern sogar behaupte, dass ich bei meiner

Kenntnis ihres Charakters ein verächtlicher, ein nichtswürdiger und ein verworfener Mensch sein müsste, wenn ich sie nicht in diesem Maasse achtete, . . . so weisst Du, wie ich mich für verpflichtet halte, Dir entschieden mit allem Mut entgegenzutreten.“

Über sein eigenes Verhältnis zu Ebel schreibt Diestel das Folgende, was nachmals der Ausgangspunkt dafür wurde, auch ihn zur Verantwortung über die Ebel zur Last gelegten Anschuldigungen zu ziehen: „Du hast mich und Ebel in eine Kategorie gestellt und dieselben sittlichen Grundsätze, welchen er folgt, wie es ganz richtig und wahr ist, auch mir beigemessen und, wenn auch freilich nicht direct, so doch indirect mir zugeschrieben. Mir kann es nur lieb sein, wenn Du von Deiner Seite genötigt wirst, ein solches Anerkenntnis mir zu zollen.“

In Bezug auf die Ebel zur Last gelegten Unsittlichkeiten heisst es: „Du weisst es . . . und Deine Frau weiss es, dass nicht Unzucht, sondern Zucht, die Beherrschung Eurer tierischen Triebe im vernünftigen ehelichen Umgange Euch empfohlen werden . . .; dass die absurde Aufforderung, von welcher Du schreibst, weder ‚ausdrücklich‘ noch unausdrücklich, weder ‚mehrere Male‘ noch irgend ein einziges Mal an Dich gemacht worden . . . Es giebt . . . Viele . . ., die . . . niemals begreifen werden, wie der Satan solche Menschen, welche Du nach Deinem eigenen Geständnisse . . . ‚hochbegabte, ernste Menschen‘ nennst, die ‚mit Eifer dem wahren Christentum nachstreben‘ und ‚in jedem Momente ihre Triebe beherrschen‘ . . ., so verleiten kann, dass sie im entschiedensten Widerspruche mit sich selbst ‚den tierischen Trieben Raum‘ gestatten und ‚in irdischen Wollüsten ein Gottesreich aufrichten‘. Dagegen . . . werden sie es ganz begreiflich und natürlich finden, dass solche Menschen, die . . . (um mich wiederum nur Deiner eigenen Worte zum Zeugnis wider Dich . . . zu bedienen) von sich selbst kein anderes Zeugnis abzulegen wissen, als dass sie . . ., den Verstand verleug-

neten, die Seele und das Gewissen zwingen liessen, bis auf diesen Augenblick untreu geblieben' . . . so tief selbst unter den natürlichen Adel des Herzens haben herabsinken können, dass sie keine Scheu mehr empfinden, den Namen gottgeweihter Personen mit so scheusslichen ,Wahrscheinlichkeiten', die ihre Verruchtheit ihnen zur ,Gewissheit' steigert, verknüpfen zu wollen." — Ausser dieser runden Negation der Beschuldigung sind noch folgende positive Fingerzeige gegeben: „Christentum lehre ich . . ., welches in die Welt gekommen ist, alle Verhältnisse des menschlichen Lebens ohne Ausnahme zu heiligen, . . . nicht blos Kirchen, sondern auch Häuser, nicht blos Gesellschaftssäle, sondern auch Schlafkammern, und keineswegs beabsichtigte, aus jenen Conventical-Stuben und aus diesen zu gleicher Zeit Hurenwinkel zu machen, und darum Gebote . . . gestellt hat . . . auch für Gatten und Gattinnen. Gottes heiliges Wort gebietet: die Ehe soll ehrlich gehalten werden (Hebr. 13, 4); es gebietet: ihr Männer, wohnet bei euren Weibern mit Vernunft (1. Petr. 3, 7) . . . Es ist Dir bekannt, dass Prediger die Eheleute bei der Trauung einsegnen, aber wohl nicht so bekannt, dass ich diesen Segen, den ich bereits auf mehrere Hundert gelegt, nicht für ein Aushängeschild eines honetten Privatbordells halte, sondern achte, dass Gottes Wort und Gottes Segen die Ehe nicht blos äusserlich ehelich, sondern wirklich ehelich und die eheliche Gemeinschaft nicht als eine tierische belässt, sondern zu einer vernünftigen nach 1. Petr. 3, 7 erhebt und adelt."

Einem anderen Vorwurfe gegenüber schreibt Diestel, „dass . . . Jesus . . . seine unsichtbare Hand durch sichtbare Menschen, anfangs durch die Apostel und späterhin durch rechtschaffene Prediger und Seelsorger, reicht und darum die christliche Kirche das Predigtamt eingerichtet und thatsächlich eine Mittlerschaft . . . ,zwischen dem einigen Mittler, zwischen Gott, und den Menschen eingeschoben' hat . . . in der bestimmten Absicht, dass sie

nicht unmittelbar zu Jesu gehen, weil Jesus . . . nicht unmittelbar die Kinder wartet, noch in Schulen das Lesen lehrt, auch unsere Confirmandenstuben und Kanzeln nicht unmittelbar betritt und daher notwendig alle Menschen, die unmittelbar zu Jesu zu gehen meinen, zu keinem Andern als zu ihrem lieben und verehrten Ich sich wenden“.

Gegen die Herbeiziehung des Schönherr'schen Systems protestirt Diestel wiederholt und behauptet, Fink wolle sich hinter dasselbe verkriechen und halte es für ein recht handliches Gerät, um daran die schmutzige Wäsche seiner Gesinnung aufzuhängen. Auch Olshausen habe ihm (Diestel) die „beiden Urwesen“ anheften wollen, um Diestel's aus der Heil. Schrift gegen ihn gerichtete praktische Wahrheiten scheinbar aus einer anderen Quelle herzuleiten und so von sich abzuweisen. Noch bis zur Stunde behauptet Diestel, „mit diesem System nicht vertraut, sondern nur von aussen her bekannt geworden“ zu sein und von Schönherr nur das Eine vollkommen und gewiss zu wissen, dass derselbe „ein sittlicher Mann war, der reine sittliche Grundsätze hatte und einen reinen sittlichen Lebenswandel führte“. Noch bis zur Stunde sei er „nicht dahinter gekommen, dass der ‚neue Weg‘, den Ebel führen“ wolle, „eigentlich nur in der Annahme der Schönherr'schen Erkenntnis bestehe“, und bilde sich ein, „dass Ebel ‚eigentlich‘ nur die Bibel und nichts Anderes als die Bibel“ meine. Übrigens sei bekannt, „dass der zunächst veranlassende Grund, um deswillen Ebel den Umgang mit Schönherr aufhob, eben die Saumseligkeit und Indifferenz war, welche Schönherr ihm in der Mitteilung der Erkenntnis an Andere zum Vorwurf machte, und worüber sich Ebel nicht wollte bedeuten lassen“. Derselbe hegte „damals, wie noch zur Stunde, die Überzeugung, dass keine Erkenntnis . . . die Menschen selig machen kann, sondern nur die Liebe zu Gott in Christo und die Gewissenhaftigkeit, welche aus dieser Liebe quillt . . .“, und hielt „damals wie jetzt die

Erkenntnis nur für ein Mittel zum Aufschluss der Bibelwahrheit für Denjenigen, welcher einer solchen Begründung für seinen Glauben bedarf". Diese Zurückhaltung sei Ebel oft zum Vorwurf gemacht worden.

Über die Vorgeschichte erfahren wir aus dem Diestel'schen Schreiben noch, dass Graf Kanitz Fink und seine Frau im Jahre 1822 in Jäskendorf besuchte und ihr schlafendes Gewissen weckte, so dass sie mündlich und schriftlich reuige Geständnisse ablegten darüber, dass sie das Christentum und rechtschaffene Christen verfolgt und verlästert hätten.

Hervorzuheben ist aus dem überaus breit angelegten Schreiben endlich noch der Vorwurf, den Diestel dem Grafen macht, dass dieser „ein satanisches Pfuscherwerk im Gebiet christlicher Seelsorge, das schon die Landesgesetze so ernstlich und nachdrücklich verpönen, zu treiben" wage, über seine eigenen „Scheuern, Ställe und Äcker hinaus". So kenne Diestel ihn schon seit lange und sehe ihn nun so in seinem Briefe aufgedeckt vor sich, da der Graf „in demselben sich stets bereit erkläre, die Rückkehrende aufzunehmen".

Dies das Wesentliche aus den Beilagen, die das Inquisitoriat nebst der Anzeige der Injurienklage Finckenstein contra Diestel am 23. Juli 1835 dem Consistorium mitteilte. Wie verfuhr das letztere darauf?

Die zur Mitteilung gebrachte Injurienklage selbst, die zu einem pastoralen Einschreiten gegen Diestel, wie oben ausgeführt (S. 271 ff.), Veranlassung genug geboten hätte, wurde ganz unberücksichtigt gelassen, nicht so aber die in dem Fink'schen Briefe über den an der eigentlichen Streitsache ganz unbeteiligten Ebel ausgesprochenen Äusserungen.

Durch dieselbe Allerhöchste Cabinetsordre, nach welcher das Inquisitoriat von der Eröffnung der fiscalischen Unter-

suchung gegen Prediger Diestel der Aufsichtsbehörde desselben Anzeige zu machen veranlasst war, genötigt, von Amts wegen Kenntnis von den in des Grafen Briefe enthaltenen Beschuldigungen gegen Ebel zu nehmen, forderte das Consistorium am 5. August den Reichsgrafen Fink v. Finckenstein auf, die diesen Beschuldigungen zu Grunde liegenden Thatsachen darzulegen und zu beweisen, mit dem Hinzufügen: „Sollten Sie mit diesen erforderten Angaben zurückhalten oder die angebrachten Beschuldigungen nachzuweisen ausser Stande sein, so würde nur übrig bleiben, gegen Sie von Amts wegen wegen der gegen die beiden genannten Geistlichen angebrachten, ihre Amtsehre und amtliche Wirksamkeit untergrabenden Anschuldigungen die Einleitung einer gerichtlichen Untersuchung zu extrahiren.“ Die Vernehmung sollte durch den Justizrat Wiesner in Liebstadt erfolgen, der noch speciell den Auftrag erhielt, „den Grafen v. Finkenstein zur Angabe der in seinem Schreiben nicht namentlich benannten, angeblich in das Grab gesunkenen Personen zu veranlassen und den Grund ihres angeblichen Todes näher aufzuklären“.

Man muss zugeben, dass aus dem Wortlaut dieses Schreibens keinerlei Parteinahme gegen Ebel zu erkennen ist. Vielmehr erklärt sich die Behörde mit Ernst bereit, für die Amtsehre der ihrer Disciplin unterstellten Geistlichen einzutreten. Auch die Anordnung selbst ist nicht geeignet, den Verdacht mangelnder Unbefangenheit zu begründen[1]). Denn waren die in einem Privatbriefe gethanen Äusserungen amtlich zur Kenntnis des Consistoriums gebracht, so waren damit die gegen Ebel zunächst nur privatim erhobenen Anklagen doch noch nicht seitens des Anklägers officielle geworden. Das Consistorium hatte doch eben nur Kenntnis bekommen von Äusserungen, die

[1]) Gegenüber der auf keine Kenntnis der Consistorialacten gestützten Kritik, der Kanitz S. 79 ff. das Verfahren des Consistoriums unterzieht, scheint es nötig, dies ausdrücklich hervorzuheben.

der Graf v. Finckenstein gegen eine dritte Person gethan hatte; als Anklagen, denen gegenüber nun hätte der Beschuldigte vernommen werden müssen, waren jene Äusserungen ihm nicht zugegangen, wie denn auch nachher der Graf ernstlichst ablehnte, als Denunciant behandelt zu werden[1]). Hielt es sich für verpflichtet, der Sache nachzugehen, so musste das Consistorium sich wirklich in der Weise, wie es dies unternommen hat, zu allererst die genügende Unterlage für eine einzuleitende Untersuchung zu verschaffen suchen. Fragen kann man nur, ob das Consistorium genügende Veranlassung hatte, auf Grund einer Beschuldigung, die doch nur in einem aus anderen Gründen zu seiner Kenntnis gelangten und durch Beibringung in der Injurienklagesache immer noch nicht öffentlich gewordenen Privatbriefe enthalten war, vorzugehen. Nun mag dahingestellt bleiben, ob Tendenz und Wortlaut der Allerhöchsten Cabinetsordre, auf die sich dies Verfahren berief, dazu nötigte; Thatsache ist es jedenfalls und nicht nur durch das Diestel'sche Schreiben, sondern auch anderweitig (vgl. Kanitz S. 75) belegt, dass schon lange Ebel mit seinen Genossen der Gegenstand von allerlei übler Nachrede war, die, weil sie sich nie an das helle Tageslicht begeben hatte, nicht hatte weder widerlegt werden noch zu einem disciplinarischen Einschreiten Veranlassung geben können. Durch solche Nachreden war die Amtswirksamkeit Ebel's in der That, wenn auch ohne nachgewiesenes Recht, verdächtigt. Das Consistorium hatte also allen Grund, die Gelegenheit zum Einschreiten, die ihm durch die amtliche Zustellung des Fink'schen Schreibens endlich einmal geboten wurde, zu benutzen. Und seine Anordnungen betreffs der Vernehmung des

[1]) Allerdings war die vom Inquisitoriat dem Consistorium erstattete Anzeige nicht blos nach gesetzlichen Bestimmungen, sondern zugleich auf den Antrag des durch Vollmacht legitimirten Mandatars des Grafen erfolgt, wie sich aus einer Consistorialverfügung vom 26. August 1835 ergiebt.

Grafen geben keinerlei Handhabe, ihm ein anderes Interesse unterzuschieben als das, die durch die im Finstern schleichenden jahrelangen Verdächtigungen ernstlich beeinträchtigte Amtswirksamkeit Ebel's (und Diestel's), wenn nur möglich, zu schützen[1]).

---

[1]) Kanitz (S. 80) ist durchaus im Unrecht, wenn er behauptet: 1) das Consistorium hätte bei rechtlichem Verfahren den Grafen v. Finckenstein, statt ihn zur Begründung seiner Angaben zu veranlassen, zur Rechenschaft ziehen müssen, da jene Angaben lediglich „eine, ohne alle Begründung, nur auf subjective Urteile und gehässige Conjecturen gebaute, lose Verdächtigung“ enthielten. Aber schon der eine Satz des Fink'schen Briefes: „Ebel hat mir einen unzüchtigen Umgang mit meiner Frau als Mittel zur Heiligung . . . anempfohlen,“ war doch wahrhaftig eine positive Behauptung, von der die Behörde fordern konnte, dass sie entweder bewiesen oder gesühnt werden müsse. Unrichtig ist 2) die Behauptung, das Consistorium habe schon bei dem ersten Schritte, den es gethan, seine amtliche Stellung so weit vergessen, dabei die Äusserung einfliessen zu lassen: dass es ‚nur der kurzen Anführung einiger Thatsachen‘ bedürfe, ‚um die Einschreitung gegen Sectirerei zu motiviren‘. Kanitz will diese Angabe aus der von Finckenstein dem Consistorium eingereichten Erwiderung vom 12. September auf dessen Verfügung entnommen haben. Aber in dieser Eingabe heisst es vielmehr: „Wenn ein Hochwürdiges Consistorium nach dem . . . Erlasse vom 26. v. Mts. nur die kurze Anführung einiger Thatsachen zu verlangen scheint, um die Einschreitung gegen Sectirerei pp. zu motiviren . . .“ Fink will also gar nicht den Wortlaut der Verfügung citiren, wie Kanitz S. 81 behauptet. Derselbe lautet übrigens: „Es kommt zunächst weder auf eine juridische Einwirkung, wie Ew. pp. annehmen . . ., noch auf eine systematische Darstellung der von dem Prediger Ebel verbreiteten Irrlehren, sondern zunächst lediglich darauf an, dass die Thatsachen substantiirt werden, welche unser Einschreiten gegen Sectirerei und Unmoralität amtlich fungirender Seelsorger“ — dies ist die Zusammenfassung der von dem Grafen gegen Ebel erhobenen Beschuldigungen, wie aus der vorhergehenden, oben von uns wörtlich mitgeteilten (S. 257) Reproduction derselben unzweifelhaft ist — „motiviren würden.“ Das soll heissen: das Consistorium verlangt gar nicht die Mitteilung aller Erfahrungen, die der Graf im Umgange mit Ebel und seinen Freunden gemacht habe, wozu sich dieser erboten hatte, um seinerseits die „Irrtümer und Verirrungen“ Ebel's „ans Licht zu ziehen“, sondern einfach die Begründung seiner positiven

Die von der Behörde ergriffenen Massregeln entbehren pastoraler Weisheit, aber vom Standpunkte des Rechts sind sie, soweit ich sehe, unanfechtbar und hätten nicht als parteiisch verdächtigt werden dürfen. Eine andere Frage aber ist, ob die Mitglieder des Consistoriums dem so schwer beschuldigten Ebel ein gutes oder ein übles Vorurteil entgegenbrachten. Und hier lässt sich allerdings nachweisen, dass nicht alle ihr Urteil bis zur Entscheidung suspendirten.

Schon am 7. August nämlich schrieb der damalige Präsident des Consistoriums und gleichzeitig Oberpräsident der Provinz, v. Schön, an den Minister v. Altenstein den schon oben (S. 269, 1. 271, 1) erwähnten Bericht — derselbe ist offenbar von Schön einem Consistorialsecretär in die Feder dictirt und an einzelnen Stellen eigenhändig corrigirt —, der nach jeder Richtung hin so bezeichnend ist, dass wir ihn hier wörtlich mitteilen. Er lautet:

„Hier ist in diesen Tagen eine Sache zur Sprache gekommen, welche schon jetzt, obgleich sie erst Wenigen bekannt ist, viel Aufsehen erregt und gewiss bald in Zeitblättern weitläuftig verhandelt werden wird.

Die Pietisterei hatte auch hier, wie in einem grossen Teile Deutschlands, ihr Feld gefunden. Im Ganzen sind in Preussen drei Hauptverbindungen. Die eine führt hier ein Steindrucker, zu dem nur Leute der unteren Stände kommen. Die Sache wird loyal gehalten, und die Frömmelei ist nichts weiter als eine Art Herrenhutherei. Die zweite führt der Prediger Wald von der hiesigen Haberberg'schen Kirche. Die Gleichgesinnten beschäftigen sich mit Erklärung einzelner Stellen der Bibel, gehen von der voll-

---

Beschuldigung durch Anführung positiver Thatsachen. Es wird nicht der Reproduction des ausführlichen Schriftstücks bedürfen, da schon das Angeführte über den wirklichen Sinn der Verfügung (die überdies nicht „der erste Schritt des Consistorii", sondern bereits die zweite, am 26. August an den Grafen erlassene Verfügung war) keinen Zweifel lassen kann.

endeten Sündhaftigkeit aus, so dass auf Zerknirschung hingearbeitet und der Teufel sehr herausgehoben wird. Diese Gleichgesinnten bilden keine förmliche Gesellschaft, sie sprechen und ermahnen sich nur gelegentlich, aber wie weit die Sache geht, ergiebt allein der Umstand, dass ich drei Personen kenne, welche aus diesem Kreise in religiösen Wahnsinn verfallen sind. Die dritte und älteste Gesellschaft ist von einem gewissen Schönherr in den Jahren 1800 gestiftet. Anfangs lachte man über die Lehren dieses Mannes, der sich besonders mit der Erklärung der Schöpfungsgeschichte befasste und verschiedene abenteuerliche Sätze stellte. So lehrte er, dass ursprünglich im Vacuo zwei grosse Eier oder Kugeln herumgeschwommen wären, von denen die eine die Feuer- und die andere die Wasserkugel wäre, und durch deren innige Verbindung die Welt und Alles, was in der Welt ist, entstanden sei. Er bewies ferner, dass der heilige Geist weiblichen Geschlechts sei. Er stellte Anfangs den Satz, dass Alles, was in der Bibel stände, wörtlich genommen werden müsse, und äusserte dem verstorbenen Bischof Borowski, der ihm den Spruch: Ich bin der Weinstock etc. als Gegenargument anführte, dass er wirklich eine Weinrebe sei u. s. w. Zu diesem Schönherr gesellten sich mehrere Männer und Frauen aus den gebildeten Ständen, und unter diesen besonders der Prediger Ebel von der hiesigen altstädtischen Gemeinde. Ebel ging bald weiter als Schönherr und versammelte eine grössere Gesellschaft um sich. Von Männern gesellten sich zu ihm Gelehrte, Geistliche und Männer aus den ersten Familien des Landes. Von Frauen war die Gesellschaft ebenso ansehnlich. Ist es erforderlich, so bin ich bereit, die Namen zu nennen. Als ich nach Königsberg kam [1]), fand ich das Publicum gegen die Ebelianer sehr aufgeregt; man erzählte eine Menge lächerlicher Geschichten, die mitunter auch die Grenzen der

---

[1]) Dies geschah im Jahre 1824.

Sittlichkeit überschritten. Ich verhandelte darüber mit dem verstorbenen Bischof Barowski, und dieser sagte mir, der verstorbene Landhofmeister v. Auerswald, der Zerrüttungen in seiner Familie dadurch hatte, dass zwei seiner Töchter zur Ebel'schen Partei gehörten, habe die Sache aufs Ernstlichste aufnehmen und verfolgen wollen, Ebel sei in seinen Predigten und kirchlichen Handlungen beobachtet, allein man habe keine Data gegen ihn finden können; man hielte keine Conventikel, sondern man besuche sich und sei in geladenen Abendgesellschaften versammelt. Der Bischof, der zwar von der Sache unterrichtet zu sein schien, aber doch zurückhaltend in seinen Äusserungen war, bat mich nur, von der Sache amtlich keine Notiz zu nehmen; die Sache müsse sich bald und, wie er sich ausdrückte, mit einer Schwangerschaft endigen. Das Letzte war mir unerklärlich, weil ich die genannten Personen gesittet kanute, mit ihnen im Wege grosser Gesellschaften umging und von den Männern mir keiner so angethan schien, um auf so grobe Unsittlichkeiten auszugehen. Ohne gerade einen feindseligen Charakter zu äussern, spottete ich über dies Treiben gegen meine Bekannten und Verwandten, welche in der Ebel'schen Richtung waren, und so blieb mein Verhältnis mehr freundlich als feindlich.

Zuerst trat der Professor Sachs aus, und obgleich ihm Stillschweigen auferlegt sein mag, so wurden durch ihn doch einige lächerliche Sachen bekannt. Dann machten aber der Professor Olshausen, der Graf Finckenstein und der Prediger v. Tippelskirch durch ihren Austritt in der Gesellschaft einen Bruch. Soviel ich von diesen weiss, so haben diese zwar die Schönherr-Ebel'sche Theorie in der Entwickelung des Menschen bis zum blossen Werkzeuge Gottes ohne alle Selbständigkeit beibehalten, allein die Theorie der Wasser- und Feuerkugel, welche sich begatten und dadurch schaffen, war ihnen in der speciellen Anwendung zuwider. Ebel er-

klärte die Bibel und stellte sich dadurch als Mittler zwischen Christus und den Menschen. Dem widersprachen die drei Abtrünnigen auch und verwarfen das Mittleramt eines Menschen. Es entstand zwischen der Muttergesellschaft, welche Ebel führte, und der Tochtergesellschaft, welche Olshausen führte, und welche wieder ihre Anhänger bekam, eine grosse Feindschaft. Der Prediger Diestel, welcher zum Verfechter der Ebel'schen Partei bestimmt zu sein scheint, und der Professor Olshausen wechselten Schriften gegen einander, aber von groben Unsittlichkeiten war öffentlich nicht die Rede. Privatim erfuhr ich zwar einzelne arge Dinge, aber ich konnte sie mir nicht als möglich denken und sprach darüber mit den Ebelianern selbst, welche natürlich Alles leugneten.

„Seit etwa zwei Jahren zeigte sich aber in den Ebelianern grosser Verfolgungsgeist gegen die Andersdenkenden. Eine Ebelianerin wollte ihren Bruder von Haus und Hof jagen, in einer zweiten Familie trat derselbe Fall ein, in einer dritten Familie verliess die Frau ihren Mann, in einer vierten Familie erklärte sich eine Ebelianerin in der Art gegen ihren Bruder, dass sie ihn von Haus und Hof zu kommen in Gefahr brachte. Kurz, in mehreren Familien trat grosse Zerrüttung ein. In allen hier genannten Fällen habe ich mit meinem Worte zutreten und Verwandtschafts- und Bekanntschaftsverhältnisse hervorsuchen müssen, um nur das öffentliche Ärgernis zu verhüten. Ich verlangte von Ebel selbst, dass er diesem Übel entgegenträte, und sprach sehr ernstlich darüber mit ihm; dass er versicherte, an allem diesem unschuldig zu sein, versteht sich von selbst.“

Nunmehr folgt der oben (S. 258 ff.) mitgeteilte Bericht über den Finckenstein'schen Brief an seine Base, der Ebel so grässlicher Dinge beschuldige, dass man nicht Worte genug finden könne, seinen Abscheu auszudrücken. Dann fährt das Schreiben fort: „Verdächtig wird die Sache nur dadurch, dass die beiden Muttergesellschaften (wie man

sie hier nennt) in der grössten Feindschaft gegen einander leben, also auch Aufregung bei dem Grafen Finckenstein stattfindet, und dass die Greuel, welche er der Ebel'schen Gesellschaft vorwirft, aus dem Princip der Vernichtung aller Selbständigkeit des Menschen sich auch in letzter Instanz können deduciren lassen. Der Graf gilt übrigens als ein rechtlicher Mann, der ein guter Haus- und Familienvater und nicht ohne Bildung ist."

Der Bericht schliesst mit der Mitteilung, dass der Prediger Diestel den Finckenstein'schen Brief durch das uns genügend bekannte, dreizehn Bogen lange Schreiben beantwortet habe, — dasselbe wird mit den Worten charakterisirt: „Etwas so Arges ist wohl selten geschrieben worden" —, und dass daraufhin die fiscalische Untersuchung gegen Diestel eingeleitet und, da von derselben dem Consistorium Mitteilung geworden, der Graf zur Substantiirung seiner Beschuldigung aufgefordert sei; diesen vorläufigen Bericht habe der Berichterstatter nicht ermangeln wollen schon jetzt zu erstatten, da die Sache bald in Berlin bekannt sein werde. Aus gleichem Grunde, und da die Sache „auch zur Kenntnis Sr. Majestät des Königs kommen könnte", ging Abschrift des Berichts auch dem Minister v. Lottum zu.

Das lässt sich aus diesem Schreiben nicht verkennen, dass der Präsident des Consistoriums von vorn herein für den angeschuldigten Archidiakonus Ebel nicht eben günstig gestimmt, vielmehr geneigt war, den Anklagen gegen denselben Glauben zu schenken, so unerhört sie auch schienen. Eingenommenheit gegen alle „Pietisterei", die — übrigens ganz irrige — Ansicht, dass nach Schönherr-Ebelscher Theorie der Mensch absolut keine Selbständigkeit habe, allerlei schon früher und zum Teil aus hochachtbarem Munde gehörte ungünstige Urteile über Ebel, die anscheinend aus dessen Principien herzuleitenden, jedenfalls durch Anhängerschaft an ihn veranlassten mehrfach vorgekommenen Familienzwistigkeiten, deren Zeuge Schön

selbst gewesen war, endlich der unqualificirbare Brief Diestel's, der nach früheren Vorkommnissen zum Verfechter der Ebel'schen Partei bestimmt schien, — das Alles wirkte zusammen, um dem Präsidenten des Consistoriums nicht die Unbefangenheit zu lassen, die für die unparteiische Behandlung der Angelegenheit, wenn auch nicht unumgänglich notwendig, so doch wertvoll gewesen wäre [1]).

Auf den Geschäftsgang in der Ebel-Diestel'schen Angelegenheit hat diese Voreingenommenheit des Consistorialpräsidenten aber — wenigstens zunächst — keinen nachweisbaren Einfluss gehabt. Der nächste Schritt des Consistoriums verrät so wenig Animosität gegen die Angeschuldigten, dass vielmehr der Graf v. Finckenstein seinerseits durch denselben sich benachteiligt und in seiner Ehre gekränkt glaubte und Genugthuung forderte [2]).

Statt nämlich, der Verfügung vom 5. August entsprechend, sich dem juristischen Commissar der Behörde gegenüber über den Grund seiner gegen Ebel erhobenen Beschuldigungen zu erklären, beantragte der Graf, sich eines der (geistlichen) Mitglieder des Consistoriums, zu dem er „zur vollkommenen Würdigung der Sache Vertrauen habe", auswählen zu dürfen, um diesem die Erfahrungen, die er von Anfang an in seinem Umgange mit Ebel und seinen Freunden gemacht habe, vollständig und persönlich mitzuteilen und die ihm zu Gebote stehenden Beweismittel hinzuzufügen. Er sei zwar bereit, „dahin mitzuwirken, dass ein finsteres Treiben, welches eine lange Reihe von Jahren verderblich gewirkt hat, ans Licht gezogen werde",

[1]) Es ist nicht meine Sache, der Charakteristik, die Kanitz (S. 64 ff.) von Schön entwirft, nachzugehen. Hier handelt es sich nur um Schön's Einwirkung auf die Untersuchung, und hierfür genügt das Actenmaterial.

[2]) In seinem Schreiben vom 11. September. Kanitz übergeht diesen seine Kritik des Consistorialverfahrens richtenden Punkt, doch ist ihm dieses Schreiben vielleicht nicht bekannt gewesen.

nur würde ein juridisches Verfahren nicht ausreichend und ihm auch wegen seiner nahen verwandtschaftlichen Beziehungen zu Ebel's vertrautesten Freunden peinlich sein.

Auf diesen Vorschlag, in dem es nur eine Verdacht erregende Verzögerung erblickte, ging das Consistorium nicht ein, sondern verlangte stricte und unter Androhung des Verfahrens nach § 1431 Tit. 20 Th. II des Allgem. Landrechts eine bestimmte Erklärung und Angabe der erforderlichen Beweise über folgende Fragen:

„1. Hat der Prediger Diestel eine Secte gestiftet, welche wesentliche Lehren der evangelischen Kirche verwirft und eigentümliche Lehren als seligmachend annimmt?

2. Bildet diese Secte eine Vereinigung, welche bestimmte Versammlungen hält, eigene Statuten entworfen hat, die Mitglieder, welche sich ihr anschliessen, förmlich aufnimmt und verpflichtet resp. entlässt und ausstösst?

3. Wer gehört zu dieser Verbindung?

4. Bemühen sich die Mitglieder, Proselyten zu machen, und welche Mittel wenden sie dazu an?

5. Worin bestehen die Verfolgungen, welchen die ausgetretenen Mitglieder ausgesetzt sein sollen?

6. Hat der Prediger Ebel Ew. Hochgeboren als Mittel zur Heiligung einen unzüchtigen Umgang mit dero Frau Gemahlin anempfohlen, und worin sollte die zugemutete Unzucht bestehen?

7. Hat derselbe verlangt, dass Ew. pp. diese Unzucht in seiner Gegenwart treiben sollen?

8. Welches sind die Gefahren, die allen sich zur Ebel'schen Secte bekennenden Mädchen drohen?

9. Welches sind die Personen, die in diesen Gefahren nach Ew. pp. Überzeugung untergegangen sind, und welche speciellen Umstände gingen dem Tode derselben voraus?

10. Welches sind die Motive, von denen Ew. pp. annehmen, dass sie besonders Frauen und männliche Zwitterwesen veranlassen, der Secte des Predigers Ebel beizutreten?“

Auf diese präcisen Fragen sollte der Graf vor dem ihm genannten Commissarius in Liebstadt Rede und Antwort stehen. Dadurch, dass er noch vor dem Termin nach Königsberg selbst kam, gelang es ihm, vor Mitgliedern des Consistoriums seine Erklärung abgeben zu dürfen, nicht zwar, wie er gewünscht hatte, vor einem von ihm selbst gewählten Manne seines Vertrauens, sondern vor dem Justitiarius des Collegiums, Oberlandesgerichtsassessor Zander, und nur in Gegenwart eines geistlichen Mitgliedes, des Consistorialrats Kaehler[1]).

An Stelle mündlicher Darlegungen übergab er am 14. September ein ziemlich ausführliches schriftliches Promemoria unter Beifügung mehrerer Fascikel Briefe von Ebel und Kanitz. Das Promemoria wurde vorgelesen und in Gegenwart der Commissarien von seinem Verfasser mit der Erklärung unterschrieben, dass er dasselbe so an-

---

[1]) Kanitz (S. 81) hat wieder nicht Recht, wenn er behauptet, der Oberpräsident v. Schön habe „sofort dem verdächtigen Ansinnen des Angebers“ willfahrtet, „statt vor einem Richter (der gesetzlich nur Thatsachen und juridische Beweise annehmen darf) vor einem Geistlichen seine Expectorationen anzubringen“, und habe „zu diesem Geschäfte, sowie zum Decernenten und Leiter der ganzen Consistorialverhandlung dasjenige Mitglied des Consistorii, welches, als Gegner Ebel's und seiner Grundsätze bekannt, am besten dazu geeignet schien, den beabsichtigten Zweck zu erreichen“, ernannt. Der Referent in der Angelegenheit war durchgängig der Justitiar des Consistoriums, Zander, der sämtliche Briefe concipirt und Vortrag in der Sitzung des Consistoriums gehalten hat. (Nur das erste an den Grafen v. Finckenstein unter dem 5. August gerichtete Schreiben des Consistoriums ist von einem Andern, und zwar einem dem Consistorium gar nicht angehörigen Manne entworfen.) Fink selbst sagt übrigens in seinem Promemoria: „Mein Zeugnis werde ich . . . ablegen, und jetzt um so lieber, als meine Vernehmung meinem Wunsche gemäss vor meinem Richter unter Zuziehung des Herrn Consistorialrat D. Kaehler, also eines Sachverständigen, erfolgen soll. Dies erachte ich für notwendig und deshalb die Vernehmung durch den Herrn Justizrat Wiesener allein für ebenso ungehörig, als wenn der Criminalrichter die Section des Leichnams eines Ermordeten ohne Zuziehung von Ärzten bewirken wollte.“

gesehen wissen wolle, als ob es Wort für Wort protokollarisch niedergeschrieben wäre, und dass er eventuell zur eidlichen Bekräftigung desselben bereit sei. Die aus den mit abgegebenen Briefen entnommenen Anführungen konnten wegen Mangels an Zeit nicht sofort verglichen werden. Der Graf erklärte sich aber zu etwaigen späteren Auslassungen über dieselben bereit.

Über den Inhalt dieses Promemoria erhält man durch die Schilderung, die Kanitz (S. 81) davon giebt, ein völlig ungenügendes und unrichtiges Bild. Es ist deshalb nötig, das Wesentlichste daraus mitzuteilen.

Der Graf protestirt zunächst dagegen, als Denunciant angesehen zu werden, „wozu kein gesetzlicher, noch durch die Umstände gegebener Grund vorhanden“ sei. Wenn sein Mandatar die Beilegung seines für Ebel gravirenden Briefes an Frl. v. Mirbach bei Anfertigung der Denunciation wegen Injurien gegen Prediger Diestel für notwendig erachtet habe, so sei dies zur Verteidigung seiner Rechte geschehen, woraus ihm Nachteile in keiner Beziehung erwachsen dürften. Er erscheine also nicht als Denunciant, sondern als Zeuge.

Auf die concreten Fragen antwortet er zunächst nicht, sondern schickt erst eine längere Darlegung voraus mit folgender Motivirung: „Wenn ein Hochw. Consistorium . . . nur die kurze Anführung einiger Thatsachen zu verlangen scheint, um die Einschreitung gegen Sectirerei pp. zu motiviren, so kann ich mich nicht dazu hergeben, Einzelnes aus dem Ganzen herauszureissen, indem nackte Thatsachen entweder nichts oder zu wenig oder zu viel beweisen. Freilich werde ich mich mit der Entwickelung oder gar wissenschaftlichen Darstellung des Systems nicht abgeben, vielmehr dies Andern überlassen; aber die mir vorgetragenen Lehren werde ich wiedergeben, indem ich sie für Facta ansehe und als Zeuge von den Thatsachen keine vorzuenthalten habe.“ [1])

---

[1]) Wie anders nimmt sich das bei Kanitz (S. 81 f.) aus!



Der Graf beginnt nun mit einer geschichtlichen Darstellung seines Verhältnisses zum Ebel'schen Kreise. Die ihm seit längerer Zeit durch Familienverbindungen bekannt gewordene verwitwete Gräfin Ida von der Groeben, geb. v. Auerswald, habe ihn 1818 dafür zu interessiren gesucht, Gott, Offenbarung und Natur durch Verstandeserkenntnis zu begreifen. Aber diese Verstandeserkenntnis, bestehend in der Annahme zweier auf einander eindringenden und den Teufel schaffenden Urwesen, habe bei ihm wegen seiner philosophischen Vorbildung nicht verfangen; er habe gleich damals seine Schwestern vor diesen „theosophischen Irrlehren“ gewarnt. Trotzdem sei er dem Prediger Ebel und seinen Freunden, dem Grafen v. Kanitz und der Gräfin v. d. Groeben, gern persönlich nähergetreten. Zwar habe er gemerkt, dass ihre Irrlehren trotz ihrer Trennung von Schönherr geblieben seien, er habe dieselben aber mehr und mehr als nebensächlich angesehen. Die Persönlichkeiten selbst hätte er „als ernste, geistreiche, fromme Menschen anerkennen“ müssen; Ebel speciell sei ihm „mit grosser Freundlichkeit und Liebe“ entgegengekommen. Seine Übereinstimmung mit ihnen im Bekenntnis zum Offenbarungsglauben „nebst der Beobachtung ihres strengen, enthaltsamen Wandels“ habe ihm „immer mehr Achtung, Vertrauen und Zuneigung zu ihnen eingeflösst“. In die Ebel'sche Verbindung selbst hineingezogen sei er 1822, als nach dem ihn innig bewegenden Tode seiner Schwester zwei Mitglieder jener Verbindung, Graf Kanitz und sein Schwager Fritz Tippelskirch, „mit aller Liebe und Frische eines neuerwachten religiösen Lebens“ sich ihm naheten. Bei einem Besuch, den Ebel ihm im September 1822 gemacht habe, habe er diesem, als älterem, verheiratetem Mann und Geistlichem, der ihn getraut, mehrere Fragen und Scrupel in Beziehung der Befriedigung des geschlechtlichen Triebes in der Ehe vorgelegt. Darauf habe Ebel ihm eröffnet, es gebe einen heiligen Weg für die, „die durch Wiedergeburt des ganzen Wesens Gottes

heilige Absichten erreichen wollten . . . Den Unreinen und Weltmenschen sei dieser Weg nicht zu eröffnen oder zu zeigen, denn Greuel und Schandthaten würden diese auf demselben verüben". Den Grafen und seine Frau aber erkenne er als Solche, die diesen Weg betreten sollten. Nämlich „man solle den ehelichen Beischlaf in eine lange Stufenleiter von immer näheren Annäherungen zerteilen und mit den ersten Stufen anfangen und dann nicht eher weitergehen, bis man trotz aller sinnlichen Aufregung das Bewusstsein von der Kraft bekäme, abbrechen zu können, wenn man wolle . . . Eine zwecklose Samenergiessung sei noch immer besser als eine Kinderzeugung im Unbewusstsein" . . . Der Coitus solle nie im Dunkeln stattfinden, und man solle sich allmählich an den Anblick des Nackten gewöhnen. „Die Scham sei ein notwendiger und heiliger Zügel für den natürlichen Menschen; unter den Wiedergeborenen müsse sie aber allmählich wegfallen". Diesen neuen Weg zu betreten, habe auch der damals unverheiratete Kanitz die Anregung gegeben. Und Ebel selbst habe 1823 und ähnlich später noch einmal, nachdem er ihm aufs Genaueste beschrieben, wie er sich „in solchen ehelich-geschlechtlichen Übungen zu halten" habe, hinzugefügt: „Ich kann mir auch ganz gut denken, dass ihr euch so in Unschuld und Heiligkeit, so wie ich es beschrieben, auch in meiner Gegenwart lieben könntet."

Ende 1822 und Anfang 1823 habe er dann in Königsberg mehrere Derjenigen kennen gelernt, die sich an Ebel enger angeschlossen hatten. „Der eigentliche Kern der Verbindung, und die sich selbst als die älteren, vorgeschrittenen und wissenden Mitglieder darstellten, waren jedoch nur Ebel, Kanitz, Gräfin Groeben und Fräulein v. Derschau; sämtliche waren frühere Anhänger von Schönherr, die sich jedoch von ihm getrennt hatten."

„Damals, Ende 1822, verlobte sich Kanitz mit Frl. M. v. Derschau. Auf diese Verbindung wurde grosser Wert gelegt und die wichtigsten Erfolge für die Welt er-

wartet. Dem Hochzeitsfeste derselben wurde mit der Andacht eines Religionsfestes entgegengesehen; es sollte ein Vorläufer des nachherigen Pfingstfestes sein und dann eine zu erwartende Ausgiessung des heil. Geistes vorbereiten. Wer sich von entfernter stehenden Menschen diesem Hochzeitsfeste hülfreich erzeigte, wurde als näher dem Reiche Gottes betrachtet ... Einigen unter uns, und unter Anderen auch mir, wurde am Abend“ vor der Hochzeit „mitgeteilt, dass wir hoffen könnten, der Herr Jesus würde persönlich zu der Hochzeit kommen[1]). Als nun alle diese Erwartungen, sowohl am Hochzeitstage als zu Pfingsten, fehlschlugen, bemeisterte sich Niedergeschlagenheit der Führer dieses Kreises ... Am Ende 1823 und Anfang 1824 stellte Ebel (nach Josua Cap. 7, wo auch das heilige Heer nicht stehen konnte, weil ein Bann unter ihnen war) den Satz auf: ‚Es ist ein Bann unter uns.‘ Nun wurde wiederholt und dringend von Jedem gefordert, er solle nachsehen, ob und inwiefern der Bann in ihm sei. Hier habe ich durch meinen Schwager Tippelskirch nach dem Jahre 1826 gehört, dass er durch inquisitorische Fragen fast bis zum Wahnsinn ist getrieben worden. Endlich ist ihm eröffnet worden, dass M. C.[2]) als ihren geheimen Bann ausgesagt, sie habe mit T. Unzucht getrieben. Es wies sich nun zwar aus, dass dies unbegründet sei und sie es im halben Wahnsinn gesagt habe, doch später, nach

---

[1]) Frl. v. Hanstein bemerkt hierzu, dass sie in jener Zeit nicht in Königsberg gewesen sei, aber doch immer in Correspondenz mit den Ihrigen gestanden habe; hiervon habe sie niemals etwas gehört, trotzdem Frl. v. Derschau ihre vertrauteste Freundin gewesen. Zum Fest habe Tippelskirch ein Gedicht verfasst und drucken lassen, in dem es ungefähr geheissen habe, Jesus sei unter ihnen, aber nicht anders, als wie man im Tischgebet spricht: „Komm, Herr Jesu, sei unser Gast.“ Ebenso wenig wisse sie etwas über die Pfingsthoffnungen und über den Bann und die übrigen Anschuldigungen.

[2]) Der Name ist ausgeschrieben. Für unsern Zweck genügt die Chiffre.

dem Jahre 1826, soll Professor Sachs erzählt haben, dass sie zu diesem hysterischen Wahnsinn dadurch gekommen sei, dass sie Ebel nackt sehen und seine Geschlechtsteile habe berühren müssen. Professor Sachs und Tippelskirch werden darüber näher zu befragen sein." [1])

Nachdem man endlich den Hauptsitz des verborgenen Übels in Professor Sachs gefunden, der „auf die Absichten Gottes nicht eingehen wollte", beschloss Ebel, „dem Kreise eine andere Richtung zu geben, indem Gott seine Zwecke für jetzt durch die früher getroffenen Anstalten nicht erreichen kann. Niemand werde dadurch von seiner persönlichen Verpflichtung entbunden, nur das gemeinsame Vordringen müsse aufhören." Jetzt gelte es nach Ebel's Ausdruck den Rückzug. „Und als Zeichen, dass dem so sei, wurden die Entfernung des Herrn Landhofmeisters v. Auerswald aus Königsberg, die Versetzung von Professor Rogge etc. und besonders aber der eingestellte Gottesdienst in der Altstädtischen Kirche angesehen."

In grosser Spannung sei der Graf, dem man damals das Lob erteilt habe, er sei einer der Wenigen, die ihren Mann stehen, nach Königsberg gekommen und von den Brüdern mit feierlichem Ernst empfangen. „Von dem heimlichen Bann war noch immer die Rede, und Jeder sollte suchen, ihn in sich selbst aufzufinden und hinauszuwerfen. Da bekannte ich dem Ebel, dass mir bei seinen Anweisungen zur Heiligung des Geschlechtstriebes der Argwohn aufgestiegen wäre, dass die Erzählungen des Pöbels von den Schönherr'schen Versammlungen, in

[1]) Professor Sachs ist darüber befragt und hat in dem weiter unten zu behandelnden Protokoll vom 21. September 1835, wie gleich hier vorweggenommen werden mag, erklärt, eine solche Äusserung nicht gethan und seit seinem Austritt aus der Ebel'schen Gesellschaft 1825 mit Niemandem über die beregten Angelegenheiten gesprochen zu haben.



denen sich die Anwesenden nackend ausgezogen haben sollten, doch wohl Grund haben konnten, und dass überhaupt dieser Weg zur Unzucht führe. Statt mich ruhig eines Andern zu belehren, geriet Ebel in eine schmerzensvolle Beklemmung und rief unaufhörlich: ‚Wo wollt ihr anders den verborgenen Bann suchen? Hier ist er, wenn der Weg zur Heiligung als Unzucht betrachtet wird.‘ Mit diesem Bescheide wurde ich entlassen, aber Abends . . . wieder eingeladen.“ Am Abend habe dann Ebel „mit erschütterndem Feuereifer und mit sichtbarem Kampfe seines Geistes eine einstündige Rede gehalten, in der es hiess, nur Einer sitze noch hier, der sich nicht entblöde, gegen das Heiligste Argwohn zu fassen, dessen Schuld sei es, dass das Reich Gottes nicht anfangen könne, dass Finsternis die Völker bedecke u. s. w. Er selbst habe aber nun von Gott die Weisung bekommen, diesen aufzugeben und zu entlassen als einen Gottabtrünnigen, sich aber ganz zurückzuziehen und Andern die Sorge für das Reich Gottes zu übergeben. Wir Alle sassen gleich starr und stumm, Jeder glaubte sich gemeint, ich aber konnte gar nicht begreifen, wie mein Argwohn eine so schwere Sünde sein solle, war aber bis ins Innerste erschüttert und erschrocken, indem damals bei mir die Ansicht sich allmählich befestigt hatte, dass in diesem Kreise allein Heil und Leben zu finden sei.“ Von Allen nunmehr gemieden, habe er geglaubt, seine eigentliche Sünde sei gewesen, dass er die Schönherr'sche Lehre noch nicht als Wahrheit aufgenommen habe, und habe sich deshalb entschlossen, dies jetzt zu thun. Dieser Entschluss sei von Ebel, Kanitz und der Gräfin Groeben mit Freuden aufgenommen, Ebel habe ihm zwei Manuscripte gegeben; darunter eins von Ebel selbst verfasst und geschrieben, wovon der Graf eine Abschrift beilegte, und habe ihn „über die verschiedenen Wesensstellungen verschiedener Mitglieder“ ihres „Kreises belehrt. Schönherr sei die Umfassung des Lichts, er selbst (Ebel) der Mittelpunkt,

Sachs die Umfassung der Finsternis (Wassers)“, der Graf „dessen Mittelpunkt“ [1]).

Als solcher vom Mittelpunkt des Lichts wiederholt gründlich zurechtgestellt, da Ebel durch jeden Ausdruck, der nur auf das Entfernteste als ein Zweifel oder eine Rüge an seiner Persönlichkeit gedeutet werden konnte, gleich in den entsetzlichsten Zorn versetzt sei, sei er in einen an Wahnsinn grenzenden Zustand der Abspannung und Ideenverwirrung geraten und habe diesen Zustand verblendet darin begründet gesehen, dass er nicht in der Erkenntnis der Urwesen fortschreite. Allmählich habe er aber die Gefahr hierin erkannt und habe sich, nachdem auch Olshausen und Tippelskirch die Augen aufgegangen seien, mit diesen zweien im Jahre 1826 von dem Kreise ganz getrennt. Tippelskirch, der darüber zu befragen sei, habe ihm erzählt, die Augen seien ihm dadurch geöffnet, dass er einmal, in ein Zimmer zu Ebel gerufen, um einen Anblick der Heiligkeit zu geniessen, diesen mit einer (namhaft gemachten) Angehörigen des Kreises in wollüstigem Beieinandersein gesehen habe. Der Graf wiederholt, was er s. Z. an seine Base geschrieben, in der bei der gerichtlichen Denunciation eingereichten Abschrift dieses Schreibens aber ohne Nennung der Namen wiedergegeben, er „habe die zur Gewissheit gesteigerte Wahrscheinlichkeit, dass Ebel mit J. G., E. S. und M. C. [2]) in einem unzüchtigen Umgange gestanden hat und beide Letztere durch unnatürliche Aufregung des Geschlechtstriebes vor der Zeit ins Grab gesunken sind“.

In Bezug auf die vom Consistorium gestellten Fragen erwidert der Graf im Wesentlichen dies: Eine Secte habe

---

[1]) Von dem Allen behauptet Frl. v. Hanstein nichts erfahren zu haben.

[2]) Die Namen dürfen hier füglich ungenannt bleiben. Diestel nennt sie in seiner schon erwähnten Klageschrift vom 4. Sept. 1835 „allgemein bekannte, hochgeachtete und ehrwürdige Namen, vor deren Glanz jeder Verleumder verstummen und zu Schanden werden muss“.



er die Ebel'sche Verbindung selber nicht genannt und stelle das Urteil darüber dem Consistorium selber anheim. Jedenfalls halte er die Lehre Ebel's und seines Kreises für abweichend von dem evangelischen Christentum. „Denn statt der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt durch einen dreieinigen, allmächtigen Gott wurde die Schöpfung der Welt durch das zufällige Zusammentreffen zweier im leeren Raum herumschwimmender Urwesen gelehrt, die Erhaltung und Regierung der Welt als ein Act der innigen Verbindung dieser Urwesen dargestellt [1]) und die Erreichung der Zwecke derselben von dem freien Willen und der Einwilligung der Menschen abhängig gemacht. Statt der evangelischen Lehre, dass jeder Mensch keiner anderen Vermittelung als der des Glaubens an Jesum Christum bedarf, um unmittelbar zu Gott zu nahen, wurde die Lehre aufgestellt, dass man nur durch die Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen, die Träger des Lichts — Alles gleichbedeutende Ausdrücke — zu Gott nahen könne. Ebel hielt seine Persönlichkeit und seinen Kreis für die wahre Kirche." [2])

---

[1]) Frl. v. Hanstein erinnert sich nicht, diese Lehren je aussprechen und überhaupt den Namen Schönherr's in Ebel'schen Gesellschaften je nennen gehört zu haben.

[2]) Auch hiervon weiss Frl. v. H. absolut nichts. Was daran Wahres ist, dürfte übrigens aus Diestel's Schreiben zur Genüge erhellen. Gegenüber dem herrschenden Rationalismus und der ihrer Meinung nach des Heiligungsernstes entbehrenden Orthodoxie des Olshausen'schen Kreises werden sich Ebel wie Diestel allerdings als die Verkünder des wahren Christentums angesehen haben. Charakteristisch sind noch einige Äusserungen Ebel's in einer Immediateingabe an den König vom 24. Juni 1837. Es heisst dort: „Es ist meinen Feinden nicht genug gewesen, mich ungerechter Weise in einen Process zu verwickeln; sie wollen mich auch eines notdürftigen Unterhalts berauben . . . Von jeher gemahnt, mich auf weniger einzuschränken, habe ich bisher den Raub der einen Hälfte meines Einkommens [gemeint ist die gesetzmässige Beschränkung des Einkommens auf die Hälfte während der Zeit der Suspension] mit Freuden erduldet, da ich weiss, dass ich um des Guten willen gehasst und

Die Vereinigung habe nicht auf äusseren Förmlichkeiten, sondern auf innerer Übereinstimmung beruht; von Statuten habe er nie gehört. Die Namen der gegenwärtigen Angehörigen des Kreises könne er nicht angeben, nennt aber alle Diejenigen, die zur Zeit seiner Zugehörigkeit dabei waren: es sind im Ganzen zehn Männer, darunter ausser den beiden Predigern Ebel und Diestel und dem Grafen Kanitz zwei Professoren und drei Referendare und zwölf Frauen und Jungfrauen, grösstenteils aus höherem und niederem Adel. Die Verfolgungen gegen Ausgetretene beständen in der Verkündung, dieselben hätten Gott und die Tugend verlassen, in schriftlichen Anfeindungen durch Briefe und Druckschriften und in Kündigung von Capitalien ohne Not.

Übrigens solle nach einer Anführung Olshausen's, die dieser, wie er glaube, von Professor Sachs gehört habe, Ebel gelehrt haben, „dass eigentlich jedem Manne drei Frauen gehörten, nämlich eine Frau des Kopfes, eine Frau des Herzens, eine Frau der Umfassung“ [1]). Ihm selbst habe Ebel jedenfalls 1825 gesagt, „wie im Reiche Gottes auf Erden (tausendjähriges Reich) jeder Mann viele Frauen haben würde“.

---

verfolgt werde; seit es aber den Behörden gelungen, einen Pfarrer bei einer noch nicht erbauten Kirche aufzudrängen, bin ich der unentbehrlichsten Subsistenzmittel beraubt ... Darum wird meine allerunterthänigste Bitte ... Gewährung finden und ein Teil dessen, was mir in Folge meiner unbegründeten Criminaluntersuchung, ja — ich darf es sagen — um der Gewissenhaftigkeit willen, mit welcher ich dem Herrn der Herrlichkeit gedient, entzogen, mir wieder gegeben werden.“

[1]) Sachs erklärt in seinem Protokoll vom 21. September 1835 hierüber, er entsinne sich nicht, etwas Derartiges je geäussert zu haben, ihm selbst aber sei vom Prediger Ebel mitgeteilt, dass zu diesem die Gräfin ... als Lichtnatur, Fräulein ... als eine Natur der Finsternis und seine ihm angetraute Frau als die Frau der Umfassung gehöre. Ebel habe ihm mehrfach gesagt, die Monogamie sei nur für das jetzige verderbte und getrübte Geschlechtsverhältnis passend; im gereinigten Zustande werde Polygamie stattfinden.

Über Diestel könne er nichts aussagen, da er mit ihm in keiner näheren Verbindung gestanden habe und nur wisse, dass derselbe zu der Zeit seiner Zugehörigkeit zu dem Ebel'schen Kreise von Ebel einer der schwächeren Brüder genannt wurde.

So weit das Promemoria des Grafen v. Finckenstein. Aus den von ihm mit eingelieferten Briefen des Predigers Ebel, der Gräfin von der Groeben und des Grafen Kanitz machte der Decernent in dieser Angelegenheit — wie immer der Justitiar des Collegiums — einen Auszug, dessen dunkle Stellen von dem Grafen zu Protokoll erläutert wurden[1]).

Vier Tage nach jener Verhandlung mit dem Grafen trat eine besondere Section des Consistoriums, bestehend aus dem Präsidenten v. Schön, den beiden geistlichen Räten Woyde und Kaehler, sowie dem Justitiar Assessor Zander, zusammen, ging die Verhandlung vom 14. mit sämtlichen Beilagen durch und beschloss, den Professor Sachs durch die bereits ernannten Commissarien aufzufordern, „über die Lehre, welche der Prediger Ebel nach dem Zeugnis des Grafen Fink v. Finckenstein verbreiten soll, und über mehrere Thatsachen seiner Wissenschaft Zeugnis abzugeben“. Noch am selben Tage wurde dementsprechend Sachs von den genannten beiden Commissarien ersucht, sich am 21. September in der Wohnung des Consistorialrats Kaehler einzufinden.

Es ist auffällig, dass diese Vernehmung in einem Privathause geschah, und dass Sachs dazu in einem Schriftstück ohne Journalnummer und ohne Unterzeichnung der Behörde nur durch die beiden Commissarien geladen wurde. Er selbst hat seine Verwunderung darüber ausgesprochen und in der Verhandlung, zu der er sich richtig

---

[1]) Nur diese protokollarischen Randbemerkungen hat der Consistorialrat Kaehler aufgenommen. Es wird dies ausdrücklich bemerkt, weil Kanitz diesem Manne als dem von ihm vorausgesetzten Consistorialdecernenten wiederholt schwere Verschuldungen aufbürdet.

einfand, zu Protokoll gegeben. Die Commissarien setzten ihn darauf „von den Gründen, welche seine Vorladung in der erwähnten Art veranlasst haben, in Kenntnis[1]) und überzeugten denselben, dass sie in officio des Königl. Consistoriums ihn vernehmen würden". Jede Privatmitteilung ablehnend erklärte sich Sachs bereit, „im Gehorsam gegen die Gesetze des Staates über die . . . Angelegenheit nach bestem Wissen und Gewissen Zeugnis vor der competenten Behörde" abzulegen, und bat nur noch ausdrücklich, ihm bestimmte Fragen zur Beantwortung vorzulegen. Das Wesentliche seiner Aussagen ist das Folgende.

Der Ebel'sche Kreis war eine Verbindung lediglich geistiger Art ohne alle äusseren Zeichen und Formalitäten. „Die Persönlichkeit des Predigers Ebel, religiöses Bedürfnis und die Meinung, dieses letztere durch Anschluss an den Prediger Ebel am sichersten und befriedigendsten stillen zu können", habe Sachs etwa 1817 veranlasst, seinem Umgange und seiner Belehrung sich hinzugeben. Ebel sei bestrebt gewesen, das von Schönherr „aufgestellte System zu begründen, zu entwickeln und zu erweitern". Die gewaltigen Irrtümer hierbei seien Sachs nicht verborgen geblieben, aber „namentlich die schmiegsame Persönlichkeit Ebel's voll Innigkeit und Sanftmut" habe ihn „erst im Jahre 1825 den Entschluss ausführen" lassen, sich „von einer Verbindung zurückzuziehen[2]), deren

---

[1]) Aus den Acten ergeben sich dieselben nicht. Was Kanitz (S. 82 f.) darüber vermutet, ist aber völlig unbegründet. Derselbe behauptet, „dass der geistliche Commissarius vorschriftswidrig Gegenstände in die dem Vorgeladenen vorgelegten Fragen eingemischt hatte, von denen in den ihm vorliegenden anklägerischen Angaben (welche die Grenze der erlaubten amtlichen Nachforschungen bilden mussten) kein Wort zu finden war". Kanitz weiss von „der infernalen Eigentümlichkeit der Einschiebsel des Consistorialdecernenten" zu reden; die obigen Ausführungen aber werden zeigen, dass dieselben thatsächlich nur in seiner Phantasie bestehen.

[2]) Nach den Angaben bei Kanitz (S. 56 f.) war Sachs eher

Grundsätze in ihrer consequenten Anwendung gefährlich wurden und selbst von der vortrefflichsten Persönlichkeit ohne Gefahr nicht befolgt werden können. Diese Grundsätze seien „die Annahme, dass die Lehre von den zwei Urwesen, dem Urfeuer und dem Urwasser, in der Bibel enthalten ist, dass der Mensch, durch Sünde verderbt, vermittelst Erkenntnis der Wahrheit (der zwei Urwesen) und der Reinigung seines ganzen Wesens sich in das Verhältnis der Urwesen stellen müsse, um seine Bestimmung — Glückseligkeit im Sinne der Unschuld — zu erreichen". „Dabei ward die Erkenntnis der Wahrheit für nicht so unbedingt notwendig als die Reinigung des Wesens erachtet." „Man nahm an, dass die Hauptquelle der Sündhaftigkeit der Menschen in der Entfernung des geschlechtlichen Verhältnisses von dem der Urwesen liegt, und die Läuterung des geschlechtlichen Verhältnisses ward somit die Haupttendenz der Mitglieder des Vereins." Diese „ward gewonnen durch stufenweise Annäherung des Sündhaften an den Reinen oder wenigstens an einen Reineren. Diese Annäherung sollte körperlich erfolgen, und die Graduation sollte bis aufs Äusserste getrieben, die emissio seminis dabei jedoch vermieden werden. Denn diese galt bei dergleichen Reinigungsübungen für Straucheln, erzeugt von individueller Dunkelheit, durch das Abirren von dem Bewusstsein der Urwesen, vom Teufel, und sollte durch ernstlichen Kampf mit dem Teufel und häufige Übung beseitigt werden. Vorzugsweise wurde Eheleuten aufgegeben, diese Übungen in stufenweiser Annäherung vorzunehmen und ihr eheliches Verhältnis dadurch zu reinigen." Näheres,

excludirt als selbständig und freiwillig ausgeschieden. Sachs äusserte übrigens zu Protokoll noch: „Nachdem ich aus der Gesellschaft ausgetreten war, bin ich zwar nicht positiv verfolgt, doch habe ich mich seitens der Mitglieder nicht mehr selbst der geringsten Menschenfreundlichkeit zu erfreuen gehabt. Meine ärztliche Wirksamkeit wurde seitens der Vereinsmitglieder nach meinem Austritt augenblicklich ausgeschlossen."

sagt Sachs, wisse er nicht anzugeben; er sei weder selbst zu solchen Übungen angehalten worden noch bei der Vornahme derselben mit Anderen zugegen gewesen. Von Prediger Ebel dagegen sei ihm bekannt, dass derselbe „als der Reine und Vollkommene schwächere und verdunkelte Naturen zu erstarken und zu reinigen bemüht gewesen ist“ [1]). „Ebel galt mit seiner eigenen Zustimmung und Billigung für den Repräsentanten des Heiligen und Reinen im Universum; in ihm, ward angenommen, sei die vollkommenste Erkenntnis mit der vollkommensten Reinheit des Wesens vereinigt.“ Er war in Folge dessen der einzige „Führer und Vorsteher der Gesellschaft“. In Bezug auf die Hoffnung, die im Kreise an die Hochzeit des Grafen v. Kanitz geknüpft wurde, und auf die darauf folgende Annahme eines Bannes bestätigt Sachs durchaus die Angabe des Grafen Fink. Schliesslich fügt er hinzu: „Ich fühle mich gedrungen . . . zu bemerken, dass meiner Kenntnis und Überzeugung nach alle Damen, welche aus den zu den Acten gebrachten Schriften als Anhänger Ebel's mit genannt sind . . ., abgesehen von den Verirrungen, in welchen ihr Geist verstärkt worden ist, und abgesehen von dem Fanatismus, mit dem sie den Vorschriften Ebel's folgen, mir als höchst achtungswert und verehrlich erschienen sind. Ihre Fehltritte sind lediglich irrtümlichen Ansichten zuzuschreiben, so dass ich mich auch vollkommen überzeugt halte, dass sie mit allem Ernst, aller moralischen und physischen Kraft, die ihnen eigen ist, mit Aufopferung, Hingebung und Selbstverleugnung dem wahrhaft Guten, Reinen und Idealen nach-

---

[1]) In anderem Zusammenhange in diesem Protokoll giebt Sachs an, „dass der Prediger Ebel im Jahre 1822 oder 1823“ ihn „als Arzt befragte, ob der Umstand, dass eine Dame, mit welcher er die geschlechtlichen Reinigungen vornehme, dabei krampfhaften Zufällen unterläge, für ihre Gesundheit besorglich sei“. Mit der Antwort, die Dame sei hysterisch, habe sich Ebel beruhigt und nicht wieder gefragt.

zustreben vermeinen und fest glauben, dass der ihnen gewiesene Weg der einzig richtige ist.“

Über die Fink'schen Angaben, die bei der Fragestellung jedenfalls auch zu Grunde gelegen haben, geht nur eine Mitteilung hinaus, die hier an den Schluss gestellt sein möge. Es wäre nämlich „verlangt, dass der sich Bekehrende die Anfechtungen, welche er vom Teufel erleidet, sei es schriftlich oder mündlich, ausspreche. Dieses sollte nicht nur mit der grössten Genauigkeit und Ausführlichkeit, sondern auch in den strengsten und stärksten Bezeichnungen geschehen. An dieses Bekennen der Fehler und Sünden (das Negiren seiner selbst) sollte sich die Enfernung des Unreinen, des Dunkeln, desjenigen, was dies Bewusstsein des Verhältnisses der Urwesen trübt, anschliessen.“ Diese Bekenntnisse „waren nicht gegenseitig, sondern wurden auf Anweisung an ein bestimmtes Mitglied erstattet, ohne dass dabei ein Unterschied des Geschlechts gemacht wäre . . .; es wurden sowohl Männer an Frauen als Frauen an Männer, Männer an Männer und Frauen an Frauen zum Bekenntnis gewiesen.“ [1])

---

[1]) Auch über diese gegenseitigen Bekenntnisse weiss Frl. v. Hanstein gar nichts. Überhaupt bekommt man aus ihren Angaben einen anderen Begriff von dem „Kreise“ oder der „Gesellschaft“, wozu sie gehörte. Bestimmte Versammlungen gab es danach überhaupt nicht. Die als Mitglieder der Verbindung angegebenen Personen waren zum Teil, aber doch nicht einmal alle, unter einander befreundet und standen auch nur zum Teil auf dem Fuss gesellschaftlicher Einladungen mit einander. So hat Frl. v. Hanstein zwar Ebel schon von ihrer Kindheit an gekannt, da ihr Bruder bei ihm in Pension war, in Gesellschaft bei ihm ist sie ihrer Erinnerung nach nur zweimal gewesen; mit der ersten Frau des Grafen Kanitz (Minna v. Derschau) war sie eng befreundet und hatte mit ihr intimen Verkehr, mit der zweiten Frau dagegen gar nicht. Ein sehr geselliges Haus habe Diestel gehabt, und dort sei sie als Diestel's Schwägerin sehr oft in Gesellschaft gewesen, von der Gräfin Groeben z. B. aber nie geladen worden. Überhaupt habe sich der Ebel-Diestel'sche Verkehrskreis in nichts von einem sonstigen Umgangsleben ernst gesinnter Leute unterschieden.

Zu diesen Angaben des Grafen Fink und des Professors Sachs kam für die Grundlage zu dem weiteren Vorgehen des Consistoriums noch ein weiteres Schriftstück hinzu, ein Gutachten des Consistorialrats Kaehler, „inwiefern die geheimen Lehren des Predigers Ebel wesentlichen Kirchenlehren entgegen seien oder nicht“. Dieses Gutachten trägt das Datum des 24. September 1835 und ist, wie der Eingang ergiebt, auf Aufforderung des Consistoriums erstattet worden. Dass es erfordert wurde, kann nicht wunder nehmen; auffällig ist aber, dass schon am 10. September — also noch vor der Deposition des Grafen v. Finckenstein — dem Referenten 14 einschlägige Druckschriften zur Berücksichtigung vorgelegt wurden, dass also das Gutachten bereits erfordert wurde, als nichts weiter als die Denunciation des Grafen Fink vorlag.

Über das Gutachten können wir mit wenigen Worten hinweggehen, da es ohne wesentlichen Einfluss auf die weiteren Verhandlungen geblieben ist.

Nach Eingang des Sachs'schen Zeugnisses nämlich fertigte der Referent in der Angelegenheit ein Promemoria zum Vortrag in der Sitzung des Consistoriums vom 28. September 1835, in welchem er zwar das Urteil des Kaehler'schen Gutachtens aufnahm, aber als Resultat der Vernehmungen des Grafen v. Finckenstein und des Professors Sachs. Dies Promemoria geht davon aus, dass Ebel schon 1809—1810 und 1812—1814 wegen seines Verhältnisses zur Schönherr'schen Theosophie sich zu verantworten gehabt habe, berichtet dann, was jetzt geschehen, resümirt die Angaben von Fink und Sachs und präcisirt dann die Rechtsfrage in folgender Weise:

„Die § 1—6 Tit. II Th. II sichern den Unterthanen des preussischen Staats Glaubens- und Gewissensfreiheit zu, und der § 7 stellt den häuslichen Gottesdienst unter das Gutbefinden jedes Hausvaters. Dagegen sollen — nach § 9 l. c. —

heimliche Zusammenkünfte, welche der Ordnung

des Staates gefährlich werden könnten, auch unter dem Vorwande des häuslichen Gottesdienstes nicht geduldet werden.

Wenn sich nach § 10 l. c. mehrere Einwohner des Staates unter dessen Genehmigung zu Religionsübungen verbunden haben, so sind sie nach § 13 cod. l. verpflichtet,

ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflössen,

widrigenfalls nach §§ 14. 15 die Ausbreitung der widerstreitenden Grundsätze von Staatswegen nach angestellter Prüfung untersagt, dabei nach § 16 l. c. indess auf Privatmeinungen einzelner Mitglieder der geistlichen Gesellschaft nicht gerücksichtigt werden soll.

Im § 2 Nr. 2 der Instructionen für die Königl. Consistorien ist denselben

die Aufsicht über den Gottesdienst im Allgemeinen, insbesondere in dogmatischer und liturgischer Beziehung, zur Aufrechterhaltung desselben in seiner Reinheit und Würde aufgetragen.

Wenn es nun zur Sprache gekommen und durch zwei glaubhafte Zeugen und durch beigebrachte Documente bescheinigt ist, dass mehrere Einwohner des Staats sich zu Religionsübungen verbunden haben, dabei indess Grundsätzen folgen und daraus gezogene Consequenzen durch Wort und That ins Leben gerufen haben,

welche die Sittlichkeit untergraben, zu Lastern führen und nach dem in den Acten befindlichen Gutachten des Consistorialrats Kaehler mit den Grundsätzen der evangelischen Kirche nicht vereinbar sind,

so würde ein Einschreiten des Königl. Consistoriums schon motivirt und erforderlich sein; dasselbe ist aber um so notwendiger, als ein amtlich fungirender Geistlicher, der Prediger Ebel, der Stifter und Leiter dieser geistlichen Gesellschaft und ein ebenfalls als Seelsorger fungirender

Geistlicher, der Prediger Diestel, Mitglied dieser Gesellschaft sein soll (cf. Nr. 8—9. § 2 der Dienstinstruction).

Die Anschuldigungen, welche gegen den Prediger Ebel zur Sprache gekommen sind, gehören in die Kategorie gemeiner, mit Criminalstrafen bedrohter Verbrechen. Er wird beschuldigt,

> sich zum Stifter einer Secte aufgeworfen zu haben, deren Lehrsätze zu Lastern verleiten, und dieses Verhältnis zur Befriedigung seiner Leidenschaften, und zwar unter dem Deckmantel der Religion, benutzt zu haben, indem er mit mehreren Damen einen unnatürlichen und unzüchtigen Umgang gepflogen und seine Anhänger zu derselben Unzucht verleitet, sich für einen mit der vollkommensten Erkenntnis und Reinheit begabten Gesandten Gottes und seine Lehre für den heiligen Weg ausgegeben hat, der allein zur Seligkeit führt.

Diese Verbrechen sind nach § 536 Tit. II T. IV des Allg. LR. der ordentlichen Obrigkeit anzuzeigen, damit sie nach §§ 223. 224. 226. 363. 993. 994. 996. Rescr. vom 14. October 1799 (Stenzel IX, 269), § 1031. 1032. 1050. 1065. 1071. 1072 des Tit. XX T. II des Allg. LR. bestraft werden.

Nach der All. Cab. vom 3. August 1824 (v. Kamptz, Ann. VIII, 649) ist indessen die Einleitung einer Criminaluntersuchung gegen einen öffentlichen Beamten — cf. Rescr. des Königl. Ministeriums des Innern und der Finanzen vom 22. November 1824 (v. Kamptz, Ann. VIII, 983) — von der Entscheidung des vorgesetzten Ministeriums abhängig gemacht.

Es wird daher zuvörderst der Prediger Ebel mit seiner Auslassung und Verteidigung über die ihm gemachten Anschuldigungen zu hören und der Prediger Diestel ebenfalls über seine Teilnahme an der qu. Verbindung, sowie über seine Billigung oder Missbilligung der angeblichen Grundsätze zu vernehmen und über das Re-

sultat bei Einsendung der Acten an das Königl. Ministerium der Geistlichen etc. Angelegenheiten zu berichten und darüber zu beschliessen sein, ob die Suspension ab officio der Prediger Ebel und Diestel nach ihrer Vernehmung, falls sie den gegen sie beregten Verdacht nicht abzuweisen vermögen, auszusprechen oder ob auch deshalb — cf. Rescr. vom 12. November 1824 — die Entscheidung des Königl. Ministerii zu erbitten sei.“

Auf Vortrag dieses Promemoria in der Sitzung vom 28. September 1835 wurde Ebel unter dem gleichen Datum aufgefordert, sich vor den Commissarien Kaehler und Zander zu erklären über die ihm mitgeteilten Anschuldigungen sowie über die Authenticität der eingereichten Briefe und Abhandlungen. Die Verhandlung fand am 5. October statt. Ebel erklärte in Bezug auf das ihm vorgelegte Manuscript einer Religionslehre, dass er sich nicht erinnere, weder dem Grafen v. Finckenstein noch sonst Jemand diese oder eine ähnliche Unterweisung über Religion erteilt zu haben, doch scheine der darin enthaltene Gedankengang mit seinen Ansichten und Gedanken übereinzustimmen. Bestimmtere Auskunft könne er hierüber wie über die anderen Manuscripte erst geben, wenn ihm Abschrift davon zugestellt sein werde. Über alle ihm vorgelegten Anschuldigungen verweigerte er die Auskunft, solange ihm nicht eine Abschrift des Anklageprotokolls mitgeteilt sei, aus welcher er den Zusammenhang der Anschuldigungen und ihre Abfassung einsehen könne. Es wurde ihm zwar wiederholentlich bemerkt, dass die Anklagepunkte ihm sämtlich in der Verfügung vom 28. September mitgeteilt seien, und dass seine Weigerung die in jener Verfügung ausgesprochene Folge haben würde, dass das Consistorium auf dem geordneten Wege gegen ihn eine gerichtliche Untersuchung und Bestrafung extrahiren werde: umsonst, Ebel blieb bei seiner Weigerung. „Unter diesen Umständen konnte nichts weiter verhandelt werden.“

Die nun folgenden Schritte waren von selbst gegeben. Ebel wurde suspendirt (7. October 1835), das disciplinarische Verfahren wurde durch einen Criminalprocess abgelöst. Diestel folgte seinem Vorgange bald. Dies Alles aber greift über den Rahmen dessen hinaus, was die vorliegenden Mitteilungen geben konnten und sollten. Das Endurteil wird erst gefällt werden können, wenn sämtliche Acten zugänglich sind, — und ob dann? Jedenfalls hat die kirchenhistorische Forschung der Zukunft hier noch eine Aufgabe zu lösen, an der sie nicht wird vorübergehen dürfen. Vielleicht gilt es eine Ehrenrettung unschuldig Verurteilter, bestimmt die Aufhellung eines Stückes Kirchengeschichte, das auf das religiöse Leben Königsbergs noch heute Licht und Schatten zugleich wirft.

Die Zahl der über die Ebel-Diestel'sche Angelegenheit, und was damit zusammenhängt, veröffentlichten Druckschriften ist verhältnismässig bedeutend. Da viele derselben kleine Broschüren sind, die in die Bibliotheken kaum gekommen sein werden, dürfte es angemessen sein, die

Litteratur

hier zusammenzustellen, soweit sie mir bekannt geworden ist. Sie ist nach Jahren geordnet.

Schönherr, J. H., Sieg der göttlichen Offenbarung, durch die Erklärung der ersten zween Verse aus dem ersten Capitel des ersten Buches Mose, vorbereitet von —. Königsberg, 1804.
— Sieg der göttlichen Offenbarung. Erster Sieg. Königsberg, 1804.
Ebel, Die Weisheit von oben her, gepredigt von —. Nebst einem Anhange. Königsberg, Bornträger 1823. VIII und 366 S. 8°. 2. Aufl. 1868. Basel u. Ludwigsburg, Riehm. (Eine Sammlung von Predigten aus dem Jahre 1822.)
— Der Tagesanbruch. Zur Feier des dritten Reformationsjubiläums in Preussen im Jahre 1823. Nebst einem Worte über die sogenannte Bekehrungssucht. Königsberg, 1824. VI u. 215 S. 8°.
— Die gedeihliche Erziehung. Hamburg, Fr. Perthes. 1825. XVIII u. 194 S.

Ebel, Was gilt im Christentum? Beantwortet in zwei Predigten. Königsberg, Unzer. 1825.

Diestel, H., Die geheiligte Person des Königs. Eine Predigt über 1. Sam. 24, 2—9. Königsberg, Bon. 1826.

Ebel, Biblische Weihnachtsgabe für Alt und Jung. Eine Zusammenstellung der Aussprüche der Heil. Schrift. Hamburg, Fr. Perthes. 1827.

— Bibelworte oder Erkenntnis der Wahrheit zur Gottseligkeit auf Hoffnung des ewigen Lebens. Grundlage zu einem christlichen Unterricht für die reifere Jugend. Hamburg, Fr. Perthes. 1827. 104 S.

— Das Christentum, oder Winke zum Verständnis der Bibelworte. Hamburg, Fr. Perthes. 1827. 226 S.

— Besonnensein, wie heilsam in dieser unserer Zeit. Eine Predigt am Busstage 1831 über Luc. 13, 1—9. Königsberg, Unzer.

Diestel, Wer die Zunge bewahret, hilft die Stadt bewahren. Eine Predigt über Jerem. 29, 7 und Jac. 3. 1831. Königsberg, Bon.

— Schicket euch in die Zeit. Eine Predigt über Eph. 5, 15—21. Königsberg, Bon. 1832.

(Anonym nach Erbkam von Bock), Johannes Schönherr, dargestellt in seinem Leben und Wirken und der von ihm aufgestellten Religionsphilosophie nach Preuss. Provinzialblätter, 1833. S. 1—49. 129—174.

Olshausen, Ein Wort der Verständigung an alle Wohlmeinenden über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit. Königsberg, 1833.

Diestel, Wie das Evangelium entstellt wird in unserer Zeit. Mit Rücksicht auf Professor Olshausen's „Wort der Verständigung über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit“ beleuchtet. Königsberg, Bon. 1833. 38 S.

— Zur Scheidung und Unterscheidung, ein Merkzeichen gestellt der gegenwärtigen Christenheit. Königsberg, 1834 (20. Jan.). IV u. 90 S.

Olshausen, Die zwei neuesten Schriften des Herrn Prediger Diestel beurteilt. Königsberg, 1834.

Bujack, Joh. Heinr. Schönherr, Berichtigungen zu Johannes Schönherr. Preuss. Provinzialblätter, 1834, S. 301—308. 427—441.

— Berichtigungen zu der von Dr. Olshausen, Prof. der Theol., herausgegebenen Schrift: Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Joh. Heinrich Schönherr, die Lehre des Letzteren betreffend. Preuss. Provinzialblätter, 1834, S. 553—598.

(Anonym), Die Schutzwehr. Abgenötigte Bemerkungen über die in der jüngst erschienenen Streitschrift des Herrn Prof. Olshausen gegen Herrn Prediger Diestel enthaltene Darstellung und Beurteilung des durch den Theosophen Schönherr an das Licht getretenen Systems. Von zwei Freunden des Verstorbenen. Königsberg, 1834 (März).

(Anonym), Gegenseitige Liebe die Quelle alles Werdens, oder das Zeugnis vom Ursprunge der Welt. Königsberg, 1834 (Mai).

(Anonym), Die Blumen als Verkündiger und Zeugen der Wahrheit. Königsberg, 1834 (Juni).

(Anonym), Das Panier der Wahrheit. Einige Worte über die Schrift: „Lehre und Leben des Königsberger Theosophen Johann Heinr. Schönherr. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte von Dr. H. Olshausen, Prof. der Theologie" und auf deren Veranlassung. Von den Herausgebern der Schrift: „Die Schutzwehr". Königsberg, 1834 (Nov.).

Ebel, Die apostolische Predigt ist zeitgemäss. Ein Wort an Alle, welche Christen sein wollen. Hamburg, Perthes. 1834 (31. Dec.). IV u. 114 S.

Diestel, Ursache und Wirkung auch im Bereich des Glaubens geltend gemacht und erwiesen. Königsberg, Hartung. 1835 (23. März). XVI u. 144 S.

— Staat und Kirche in ihrer Würde gegen die Entwürdigung und zweideutigen Urteile in Professor Dr. Herm. Olshausen's Schrift „Was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien zu halten?" vertreten von —. Berlin, Reimer. 1835 (7. Juli). VI u. 265 S.

Ebel, Die Treue. Predigten nach dem Bedürfnis der Christengemeinde unserer Zeit. Königsberg, Unzer. 1835. 175 S. (2. Aufl. Basel u. Ludwigsburg, Riehm. 1863.)

— Der wahrhaft christliche Bau 1835. Eine Predigt über Matth. 7, 15–25 am Tage nach Eingang des Befehls Sr. Majestät des Königs zum Wiederaufbau der altstädtischen Pfarrkirche zu Königsberg in Preussen. Königsberg, Unzer.

— Die Freunde Gottes in dieser Welt. Über Apg. 19, 1—10 und 20—40. Eine Predigt am 6. Sept. 1835. Königsberg, Unzer.

(Anonym), Johann Heinrich Schönherr und die von ihm erkannte Wahrheit aus einem höheren Gesichtspunkte betrachtet oder dieses Mannes Ruf und Bestimmung und der von ihm erkannten Wahrheit Ursprung und Zweck. Von ungenannten Freunden. 1. Heft (Lebensgeschichte). 2. Heft (Erklärung der sechs Schöpfungstage). Königsberg, Gallathe. 1835.

Chevallerie, August de la, Denkschrift für die gute Zeit, mit Aufschluss der wirklichen Lehre des J. H. Schönherr: „Von den Urwesen" nebst Mitteilungen aus dem Leben des Verfassers. Königsberg, 1835. (Mit Auszügen aus Schönherr'schen, damals vergriffenen Schriften.)

Allgemeine Kirchenzeitung, 1835, Novemberheft.

Evangelische Kirchenzeitung, 1836, S. 75 (Schreiben aus Königsberg). S. 156 (Erklärung von Olshausen über sein Verhältnis zu Ebel).

Diestel und Ebel, Verstand und Vernunft im Bunde mit der Offenbarung Gottes durch das Anerkenntnis des wirklichen Inhalts der Heil. Schrift. Zwei Abhandlungen; nämlich:

Diestel: Joh. Heinr. Schönherr's Princip der beiden Urwesen als die notwendige und unabweisbare Grundlage wahrer Philosophie dargethan und erwiesen. XII u. 195 S.

Ebel, Der Schlüssel zur Erkenntnis der Wahrheit und Entwickelung und offener Darlegung einer Ansicht über J. H. Schönherr's Aufschlüsse der Bibel und Naturoffenbarung dargeboten. VII u. 296 S. Leipzig, Vogel. 1837.

Ebel und Diestel, Zeugnis der Wahrheit zur Beseitigung der Olshausen'schen Schrift: „Lehre und Leben des Königsberger Theosophen J. H. Schönherr", als Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte herausgegeben. Königsberg, 1838. VI u. 72 S.

Evangelische Kirchenzeitung, 1838, S. 673 (Beurteilung des Schönherr'schen Systems).

(Anonym) (Verfasser ist Pfarrer v. Wegnern, vgl. Hahnenfeld, Die rel. Bewegung, S. 14), Zuverlässige Mitteilungen über Joh. Heinr. Schönherr's Leben und Theosophie, sowie über die durch die letztere veranlassten sectirerischen Umtriebe zu Königsberg in Pr. Zeitschr. f. histor. Theol. 1838. S. 106—233.

Ebel, Schutzschrift für die Bibel gegen die Schriftwidrigkeit unserer Zeitgenossen, mit besonderer Rücksicht auf das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg (von Erbkam genannt).

Diestel, Ein Zeugenverhör im Criminalprocess gegen die Prediger Ebel und Diestel mit der darüber laut gewordenen Publicität angestellt. Leipzig, 1838 (wurde nach Erbkam verboten).

— Was ist Christentum? Was ein „christlicher" Staat? Gegenüber der am 15. Oct. v. J. von Herrn Dr. J. Rupp gehaltenen Rede „Über den christlichen Staat" (Königsberg, bei Voigt) in Frage gestellt von —. Königsberg, Bon. 1843. 116 S.

— Das Gesetz des Rechtes und des Verstandes gegen die faktische Gesetzlosigkeit. Zunächst gegen das Gutachten des Consistoriums in Magdeburg in Anwendung gobracht (von Erbkam genannt).

Bardeleben, Eveline Ernestine von, geb. von Auerswald, Ein Blick auf die einstige Stellung der Oberpräsidenten Auerswald und Schön in Königsberg in Preussen. Mit Rücksicht auf einige dahin bezügliche Schriften. Stuttgart, Sonnewald. 1844. 52 S.

Groeben, Ida Gräfin v. d., geb. v. Auerswald, Die Liebe zur Wahrheit. Andeutungen. Stuttgart, Sonnewald. 1850. LXVIII u. 405 S.

(Ebel, anonym erschienen; vgl. Kanitz, Aufklärung, S. 38), Grundzüge der Erkenntnis der Wahrheit aus Heinr. Schönherr's nachgelassenen philosophischen Blättern mit einigen Ergänzungen aus Schriften Anderer. Leipzig, Vogel. 1852. VI u. 246 S.

Ebel, Die Philosophie der heiligen Urkunde des Christentums. 3 Hefte. Stuttgart, Sonnewald. 1852 (160 S.). 1855 (194 S.). 1856 (170 S.).

Hahnenfeld, E. v., Die religiöse Bewegung zu Königsberg in Preussen in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und die heutige Kirchengeschichte beleuchtet aus den v. Wegnern-schen „Mitteilungen" und ihren authentischen „Urkunden". Braunsberg, Berger. 1855. IV u. 187 S.

— Ein Moment aus den „Mitteilungen" des Consistorialrat Kähler

über das Leben und die Schriften seines Vaters beleuchtet. Braunsberg, Beyer. 1856.

Groeben, Ida v. d., Wissenschaft und Bibel, mit Beziehung auf Dr. Bunsen's Hippolytus und seine Zeit etc. Stuttgart, Sonnewald. 1856. VIII u. 88 S.

Ebel, Einige Worte über Kindererziehung. Ludwigsburg, 1859.

(Anonym), Compas de route pour les amis de la vérité etc. Kœnigsberg et Mohrungen, Rautenberg & fils. 1859.

(Wagner), Über Joh. Wilh. Ebel, Dr. phil., vormaligen ersten Prediger an der Altstadt zu Königsberg in Preussen, ein aus dem Neuen Staats- und Gesellschafts-Lexicon von H. Wagner, Königl. Preuss. Justizrat, durch Nr. 205 des „Schwäbischen Mercurs" vom 29. Aug. 1861 veranlasster Abdruck. Ludwigsburg, Riehm. 1861. 16. S.

Kanitz, Ernst Graf v., Aufklärung nach Actenquellen über den 1835—1842 zu Königsberg in Preussen geführten Religionsprocess für Welt- und Kirchengeschichte. Basel u. Ludwigsburg, Balmer & Riehm. 1862. XI u. 468 S.

— Historischer Auszug für Welt- und Kirchengeschichte aus der Schrift „Aufklärung" etc. Ebenda, 1864. XI u. 168 S.

— Erläuterung einiger Ausstellungen gegen die Schrift „Aufklärung" etc. von dem Verfasser der genannten Schrift. Ebd., 1864. 23 S.

Hahnenfeld, E. v., Ein Wort über die Zuverlässigkeit der Brockhaus'schen Conversationslexika. Braunsberg, Peter. 1864. 16 S.

Kanitz, Ein Mahnwort zu Gunsten der Nachwelt an die historische Litteratur der Gegenwart. Basel u. Ludwigsburg, Riehm. 1868. 174 S.

Dixon, W. Hepworth, Spiritual Wives. London, 1868.

— Seelenbräute. Mit Bewilligung des Verfassers übersetzt von Julius Frese. Berlin, Fr. Duncker. 1868. 2 Bde.

(Anonym), Dixon's Seelenbräute und der Königsberger Process. Basel, Riehm. 1868. 8 S.

(Anonym), Psalm 76, 11: „Wenn Menschen wider dich wüten" etc. Basel, Riehm. 72 S. (Veranlasst durch Dixon's Werk.)

Ebel, Wilhelm, Dr. phil., Dixon's und Duncker's Seelenbräute silhouettirt. Ludwigsburg, Riehm. 1869. 78 S.

Groeben, Ida v. d., Morgenwache. Gedichte. Basel, Riehm. 1878. XII u. 256 S.

Mombert, J. J. D. D., Faith Victorious being an account of the life and labors and of the times of the venerable Dr. Johann Ebel, drown of authentic sources. New York, Anson D. F. Randolph & Company. 1882.

Erbkam, Schönherr und seine Anhänger in Königsberg in Preussen. Herzog's Realencyklopädie. 2. Aufl. Bd. 13, S. 614—629. 1884.

XI.

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau in dem Lucas-Evangelium.

Von

A. Hilgenfeld.

Die Abhandlung über „Die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu Luc. I, 5—II, 52" war in diesem Hefte (S. 177—235) bereits gedruckt, als mir A. Harnack's Aufsatz „Zu Luc. I, 34. 35" in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Urchristentums" II (1901), Heft 1, S. 53—57, zukam. In jener Abhandlung (S. 184. 222) konnte ich von Harnack nur berichten, dass er geneigt war, Luc. I, 34. 35 die der fragenden Maria gegebene Ankündigung der Erzeugung ihres Sohnes ohne menschlichen Vater mit J. Hillmann für einen späteren Zusatz zu halten, wogegen er sonst die ganze Geburts- und Kindheitsgeschichte dem Lucas entschieden wahrte, nur das Magnificat I, 46—55 der Elisabet anstatt der Maria zuschrieb. Jetzt lese ich, dass Harnack nicht blos Luc. I, 34. 35 entschieden für eine Interpolation erklärt, sondern auch die (doppelte) Bezeichnung der Maria als Jungfrau I, 27 nebst dem ὡς ἐνομίζετο III, 23 als spätere Zuthaten beseitigt. Es geht also doch nicht an, die Geburt Jesu aus der Jungfrau lediglich durch Ausmerzung zweier Verse aus Luc. I, 5—II, 52 zu beseitigen. Um so mehr fragt es sich, ob diese Ausmerzung statthaft ist. Ich versuche eine Verständigung mit dem unermüdlichen Forscher [1]).

---

[1]) Nicht so dringlich erscheint mir eine Auseinandersetzung mit Peter Corssen als Recensenten meiner Acta apostolorum graece

Luc. I, 27 lesen wir, dass der Engel Gabriel gesandt ward πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην (μεμνηστευμένην D) ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυείδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ. Harnack streicht παρθένος [wohl παρθένον] vor ἐμνηστευμένην, was doch II, 5 unleugbar die Ehefrau bedeute. Von solcher Unleugbarkeit hat man im Altertum nichts gewusst, wie dort die Ergänzung, ja Verdrängung von ἐμνηστευμένῃ durch γυναικὶ in alten Handschriften und Übersetzungen lehrt. Vollends unstatthaft ist es, auch τῆς παρθένου zu streichen. Dass Maria als Verlobte (nicht Ehefrau) Jungfrau war, wird voraus so nachdrücklich hervorgehoben, dass ihr Wort I, 34, sie

---

et latine in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1901, Nr. 1, S. 1—15. Dass ich meinerseits Herrn Dr. P. Corssen auf das Freundlichste entgegengekommen bin, wissen die Leser dieser Zeitschrift 1900, I, S. 27 f. Sie wissen aber auch aus den textkritischen Studien des Herrn D. B. Weiss in dieser Zeitschrift 1894, III, S. 434—451, wie unfreundlich sein Ton sein kann. Sie können aus meinem „Nachwort zu Acta apostolorum graece et latine" in dieser Zeitschrift 1899, III, S. 382—399, von welchem Corssen nicht einmal Kenntnis genommen hat, wissen, dass ich Manches, was er rügt, schon selbst berichtigt habe. Vgl. auch: „Thomas von Heraklea und die Apostelgeschichte" (ebdas. 1900, III, S. 401—422). Billige Richter werden auch die ungemeine Schwierigkeit der Aufstellung eines Apparatus criticus nach neuen Grundsätzen würdigen. Corssen schreibt: „Nicht im Sturmlauf, wie Blass und jetzt Hilgenfeld es versucht haben, lassen sich die Schwierigkeiten der sogen. occidentalischen Überlieferung nehmen. Dazu bedarf es langer und geduldiger Arbeit. Auch darf man nicht vergessen, dass sie sich keineswegs auf die beiden Schriften des sogen. Lucas beschränkt, und dass man billiger Weise einen Codex wie den des Beza nicht ohne Rücksicht auf den nahverwandten Codex Claromontanus der paulinischen Briefe untersuchen sollte." Gewiss. Aber alles auf einmal kann man nicht leisten. Unser „Sturmlauf" hat doch mindestens die bisher gangbare Geringschätzung des D-Textes in der Apostelgeschichte schon überwunden. Und wenn ich zu einer genauen Auseinandersetzung mit Corssen komme, darf ich vielleicht ähnlich schliessen wie B. Weiss: „Zuletzt kann ich nur bedauern, dass ich von der Kritik eines auf dem Gebiete der Textgeschichte so verdienten Mannes so wenig Frucht gehabt habe."

kenne keinen Mann, durchaus nicht befremden kann, vielmehr bestens eingeleitet erscheint.

Dann lesen wir die Worte des Engels I, 31—33: *καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυεὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.* Harnack urteilt: „Hätte dem Schriftsteller bei Niederschrift der Verse 31—33 bereits der 34. Vers vorgeschwebt, so hätte er weder den 'Vater David' erwähnen noch *υἱὸς ὑψίστου* schreiben dürfen, sondern hätte etwa schreiben müssen: *συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν. οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς θεοῦ κληθήσεται.* Allein nach nachdrücklicher Hervorhebung der Jungfrauschaft, wie I, 27, war die Nennung des Vaters David wirklich unbedenklich, weil sie nur theokratisch verstanden werden konnte. David kann gar nicht als leiblicher Stammvater des Sohnes der Maria gedacht sein. Dass dieser *υἱὸς ὑψίστου* genannt werden soll, ist so allgemein fürstlich gehalten, wie Ps. LXXXII, 6 *υἱοὶ ὑψίστου* von Fürsten, und bedarf weiterer Erklärung, welche zunächst durch den Thron David's, dann aber in dem beanstandeten Verse 35 erfolgt, um mit dem durch *δύναμις ὑψίστου* erzeugten *υἱὸς θεοῦ* abzuschliessen. Weit gefehlt, dass *υἱὸς ὑψίστου* I, 32 keiner Epexegese bedürfte und I, 35 blosse „Doublette" von I, 31. 32, das Ganze „ungeschickt" wäre, ist hier ein wohldurchdachter Fortschritt wahrzunehmen. Von einem Missverhältnis zwischen Luc. I, 31—33 und I, 34. 35 sollte nicht die Rede sein.

Als Braut eines Davididen darf Maria den Engel wohl fragen: I, 34 *πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;* Nur weil Harnack die Maria durch gewaltsame Behandlung von Luc. I, 27 schon zur Ehefrau gemacht hat, kann er die Verwunderung der Maria, „dass sie überhaupt gebären soll, ganz unmotivirt" finden. So denkt keine Ver-

lobte, vollends keine Verheiratete. Verzeihlicher ist es, dass auch Harnack die verwunderte Frage als „Zweifel, also Unglaube" fasst und das scheinbare Missverhältnis der Behandlung der Maria und des Zacharias geltend macht: „Der Schriftsteller aber, der c. I, 20 die Worte des Zacharias (*κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο;*) als Unglauben bezeichnet und mit harter Strafe belegt hatte (*ἔσῃ σιωπῶν ἀνθ' ὧν οὐκ ἐπίστευσας τοῖς λόγοις μου*), kann unmöglich die Maria das *πῶς ἔσται τοῦτο;* haben sagen lassen. Oder wenn er es ihr in den Mund gelegt hat, so musste er sagen, dass sie dafür gestraft worden ist. Alles das zeigt er nicht nur nicht, sondern lässt die Elisabet die Maria also loben (v. 45): *καὶ μακαρία ἡ πιστεύσασα ὅτι ἔσται τελείωσις τοῖς λελαλημένοις αὐτῇ παρὰ κυρίου.* Also sind die Worte: *εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ*[1]) *ἄνδρα οὐ γινώσκω;* nicht von Lucas . . . Diese Worte erklären das Lob der Elisabet, und zusammen mit diesem Lobe schliessen sie das *πῶς ἔσται τοῦτο* einfach aus." Für sophistisch erklärt Harnack die Ansicht, *κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο* beweise den Zweifel, *πῶς ἔσται τοῦτο* keineswegs. Aber man braucht kein Sophist zu sein, um zu erkennen, dass Zacharias, immerhin nach dem Vorbilde Abraham's Gen. XV, 8, aber ohne vorhergehenden Glauben, wie Gen. XV, 6, eine Beglaubigung verlangt, welche der Maria ungebeten durch Hinweisung auf Elisabet Luc. I, 36 gegeben wird. Es steht also wirklich nichts im Wege, die Frage der Maria zu fassen als eine Wissensfrage, gestützt auf ihr jungfräuliches Bewusstsein, durch welche Frage dann recht geschickt die bestimmte Eröffnung des Engels eingeleitet wird. Dass die Hinweisung auf die Schwangerschaft der bejahrten Elisabet als einen Beweis

---

[1]) Dieses *ἐπεὶ* findet Harnack „geradezu verräterisch", weil es sonst weder in dem 3. Evangelium noch in der Apostelgeschichte vorkommt, da Luc. VII, 1 *ἐπειδὴ* statt *ἐπεί δὲ* zu lesen sei. Ich könnte es geltend machen für die eigentümliche Sprache dieser Geburts- und Kindheitsgeschichte.

göttlicher Allmacht das einzigartige Wunder der Schwängerung der jungen Maria durch den heil. Geist gar nicht ausschliesst, meine ich oben S. 202 f. schon gegen Hillmann dargethan zu haben. Was kommt nur heraus, wenn Harnack das Erstaunliche darin findet, dass Gott von Maria, „dem armen Weibe", den Messias geboren werden lassen wolle! Nicht auf die nicht arme, sondern auf die gealterte Elisabet, deren Schwangerschaft sich der einzigartigen Schwangerschaft einer Jungfrau annähert, weist der Engel hin. Auch die Einheitlichkeit des Bildes der Maria wird dadurch nicht entfernt gestört, dass sie (abgesehen von dem Magnificat) etwas mehr als die sieben Wörtlein Luc. I, 38 redet.

Die Geburt Jesu aus der Jungfrau lässt sich nun einmal nicht durch Streichung von zwei Versen (Luc. I, 34. 35) und zwei Wörtlein (Luc. I, 27) aus der Kindheits- und Geburtsgeschichte des dritten Evangeliums beseitigen. Es ist hier anders als Luc. III, 23, wo *ὡς ἐνομίζετο* leicht zu erkennen ist als Zuthat zu einem durch menschliche Väter bis zu Adam und Gott zurückgehenden Stammbaume. Aber die Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater gehört erst der Bearbeitung des Lucas-Evangeliums an, welche uns ebenso wenig wie die Apostelgeschichte in der ursprünglichen Gestalt vorliegt. So ist es ja schon in dem Matthäus Evangelium der Fall, wo ich I, 18—II, 23 als Zuthat des griechischen Bearbeiters für die Heidenkirche mit bis jetzt nicht widerlegten Gründen nachgewiesen zu haben meine. Dagegen in dem Marcus-Evangelium VI, 3, über welche Stelle Harnack schweigt, wird die Erzeugung Jesu ohne menschlichen Vater, wie jeder Unbefangene sehen muss, bereits vorausgesetzt. In diesem mit Unrecht jetzt allen anderen vorangestellten Evangelium ist die Geburt Jesu aus der Jungfrau, wie schon sein erster Vers, wo *υἱοῦ θεοῦ* sicher echt ist, lehren kann, bereits ursprünglich.

Anzeigen.

P. Corssen, Die Recension der Philoxeniana durch Thomas von Mabug, in: „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums", II (1901), Heft 1, S. 1—12.

Zu vorstehendem Aufsatze über „Die Geburt Jesu aus der Jungfrau bei Lucas" hatte ich die auf P. Corssen's Recension meiner „Acta apostolorum graece et latine" in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" bezügliche Anmerkung bereits an die Druckerei abgeschickt. Bei Gelegenheit dachte ich auf die Recension zurückzukommen. Die Thatsache, dass in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" die Schatten von Heinrich Ewald und Paul de Lagarde immer noch mitunter hervortreten, oder dass den „Gelehrten Anzeigen" die Schattenseiten jener grossen Gelehrten teilweise vererbt sind, ist ja noch in frischer Erinnerung durch die Behandlung, welche dort kürzlich (1899) P. Kötschau's Ausgabe der 8 Bücher des Origenes contra Celsum erfahren hat, und nichts liegt mir ferner, als meine Ausgabe der Apostelgeschichte gegen die „Göttinger gelehrten Anzeigen" durch eine eigene Schrift zu verteidigen, wie es der erste kritische Herausgeber jenes Werkes des grossen Alexandriners gethan hat. Da ward ich am 19. März d. J. aufmerksam auf obigen Aufsatz Corssen's, abgeschlossen am 1. Februar 1901, welcher wesentlich denselben Gegenstand behandelt wie meine Abhandlung über „Thomas von Heraklea und die Apostelgeschichte" in dem 3. Hefte dieser Zeitschrift XLIII, S. 404 bis 422, ausgegeben am 12. October 1900. Ich wundere mich zwar nicht, dass Corssen von meiner Ausführung keine Kenntnis genommen hat, halte mich aber meinerseits nicht für erhaben über Kenntnisnahme von Leistungen auf anderen Seiten.

Ich war zu dem Ergebnisse gekommen, dass Thomas in der Philoxeniana einen dem herrschend gewordenen (α) nicht fern stehenden Text syrisch übersetzt vorfand, denselben aber in ähnlicher Weise zu berichtigen unternahm wie Origenes den LXX-Text nach dem Hebräischen durch Obelisirung der

Zuthaten und Ergänzung der Auslassungen aus anderen Übersetzungen signo asterisci. Thomas verglich mehrere Handschriften, nicht blos griechische, kannte den eigentümlichen Text (*β*), welchen hauptsächlich codex D vertritt, und berichtigte nach diesem die Philoxeniana, indem er, wo es anging, im Texte deren Mehr durch Obelos beseitigte, deren Weniger mit Asterisken ergänzte, wo es nicht anging, das Mehr oder Anders an den Rand schrieb. Anders Corssen, nach welchem Thomas die in die Philoxeniana eingedrungenen Lesarten (hauptsächlich *β*) in dem Texte selbst vielmehr beseitigen wollte, und zwar nicht blos durch Obeloi, sondern namentlich durch wesentlich gleichbedeutende Asterisken. Am Rande werde er diese Eindringlinge bereits vorgefunden haben. Obwohl er gerade sie beseitigen wollte, habe er sie nicht etwa weggelassen, sondern als delenda beibehalten!

Ein so seltsames Verfahren des Thomas unternimmt Corssen zu stützen durch die erstaunliche Behauptung (S. 5), dass der Asteriskos nicht notwendig einen Zusatz bezeichne. Soll es doch schon Origenes in den Hexaplois den Lesern überlassen haben, „ob sie den Obelos oder den Asteriscus als Tilgungszeichen ansehen wollen“. Wie ist es nur möglich, dass ein hochgelehrter Forscher den Origenes so verstehen konnte! Origenes schreibt über seine Hexapla Comm. in Matth. XV, 14: *καί τινα μὲν ὠβελίσαμεν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα, οὐ τολμήσαντες αὐτὰ πάντη περιελεῖν· τινὰ δὲ μετ᾽ ἀστερίσκων προσεθήκαμεν. ἵνα δῆλον ᾖ ὅτι μὴ κείμενα παρὰ τοῖς ό ἐκ τῶν λοιπῶν ἐκδόσεων συμφώνως τῷ Ἑβραϊκῷ προσεθήκαμεν. καὶ ὁ μὲν βουλόμενος πρόηται αὐτά· ᾧ δὲ προσκόπτει τὸ τοιοῦτον ὃ βούλεται περὶ τῆς παραδοχῆς αὐτῶν ἢ μὴ ποιήσῃ.* Origenes sagt nichts Anderes, als ihn schon Hieronymus epi. 106, 7 ad Sunniam verstanden hat. Was die LXX über das Hebräische hinaus bieten, hat er zwar (aus Rücksicht auf den gangbaren Gebrauch dieser Übersetzung) nicht ganz getilgt, aber durch Obelos als delendum bezeichnet. Was die LXX von dem Hebräischen nicht bieten, hat er (aus gleicher Rücksicht) zwar nicht geradezu aufgenommen, aber als addendum bezeichnet. Wer will, mag es zulassen, wer Anstoss nimmt, mag es nach Belieben halten. Corssen bringt fast das Gegenteil heraus: „Origenes selbst überlässt es durchaus seinen Lesern, ob sie den Obelos oder den Asteriscus als Tilgungszeichen ansehen wollen [!]. Er will ihnen nur angeben, was aus dem Griechischen [Obelos], was aus dem

Hebräischen [Asteriskos] stammt, mögen sie sich dann zu der Überlieferung stellen, wie sie wollen.“ Offenbar schont Origenes die Überlieferung der LXX-Übersetzung, welche man festhalten mag, wenn man die Berichtigung nach dem Hebräischen durch Tilgung (Obelos) und Ergänzung (Asterisk) nicht annehmen will. So hat auch Thomas die Überlieferung der Philoxeniana geschont, indem er deren Berichtigung nach dem β-Texte (kurz gesagt) in dem Texte durch die wohl unterschiedenen Zeichen für delenda und addenda und am Rande durch Bemerkungen, welche sich nicht wohl einfügen liessen, den Lesern vorschlug. Obelos und Asteriskos für gleichbedeutend zu erklären, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Das Fahrzeug, auf welchem Corssen in die See sticht, sehe ich gleich bei der Ausfahrt scheitern.

Jena, den 21. März 1901. A. H.

H. P. Chajes, Notiz.

In seinen textkritischen Bemerkungen zu Amos berührt A. Hirscht (Heft I, S. 45) die abweichende LA. der LXX c. I, 1 *ὑπερ Ἱερουσαλημ* gegen ישראל des MT. Er möchte die Variante aus der verkürzten Form *ισλ̄* ableiten.

Ich möchte auf folgende ähnliche Erscheinungen aufmerksam machen: Jerem. 36, 2 על ישראל LXX (c. 43, 2) *ἐπι Ἱερουσαλημ*; Sirach 47 v. 11[d] *ἐν τῳ Ἰσραηλ* (ebenso Syrer), dagegen hat der von Neubauer und Cowley veröffentlichte hebräische Text (p. 34 Z. 2) על ירושלם. — Auch im Talmud b. Sabbath p. 139[a] wird statt אין ירושלם נפדח zu lesen sein: אין ישראל (vgl. Glossen des Jesaja, Berlin a. 1). — Vielleicht ist auch Luc. II, 25 dem *παρακλησις του Ισραηλ* — *Ἱερουσαλημ* vorzuziehen (vgl. v. 38 *λυτρωσιν Ἱερουσαλημ* und Nestle, Philologica sacra, S. 5 Anm. 2.

In meinen „Marcus-Studien“ (S. 34 Anm.) habe ich die Vermutung ausgesprochen, dass ירושלם — als aus zwei Worten bestehend — in verkürzter Form יש̈ geschrieben wurde. Diese Buchstaben hat man vielfach als die ersten des Wortes ישראל betrachtet. Und umgekehrt hat man zuweilen יש' = ישראל als יש̈ = ירו̇ שׁ̈לם gefasst.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XII.

Das Problem der Sünde im 4. Ezrabuch[1].

Von

cand. theol. **F. W. Schiefer**

aus Leipzig-Neustadt, jetzt in Tübingen.

Von den uns bekannten jüdischen Apokalypsen ist das 4. Buch Ezra unstreitig das geistvollste und das am tiefsten grabende. Das zeigt, wie schon das ganze Ringen des pseudonymen Verfassers nach lichtvoller Erkenntnis, so vor Allem seine ernste und die Schwierigkeit des Problems nicht verkennende Auffassung der Sünde.

Der jüdische Verfasser steht natürlich ganz auf dem Standpunkte, dass Adam der erste existirende Mensch war gemäss dem Berichte der Genesis. Diesem Protoplasten wird von Gott ein einziges Gebot auferlegt, aber er übertritt es (3, 7: et huic mandasti diligentiam unam tuam; et praeterivit eam).

Doch thut er dies nicht infolge einer äusseren Anreizung, sondern der Anlass zur Sünde liegt in Adam selbst. Es ist ein innermenschlicher Vorgang, begründet im bösen Herzen des Adam (3, 21: cor enim malignum baiulans primus Adam transgressus . . . 4, 30: quoniam granum seminis mali seminatum est in corde Adam ab initio . . .). Die Folge dieser Sünde ist der Tod, von Gott über Adam und seine Nachkommen verhängt (3, 7).

[1]) Näheres s. in der demnächst erscheinenden Schrift: Schiefer, Die religiösen und ethischen Anschauungen des 4. Ezrabuches. Leipzig, 1901. Dörffling & Franke.

[2]) Citate nach den Ausgaben von O. Fr. Fritzsche, libri apocryphi Veteris Testamenti. Lipsiae 1871, und Bensly-James in Robinson, Texts and Studies III, 2 (1895).

Da nun Adam als Repräsentant der Menschheit figurirt, so erhellt, dass die Sünde und der Tod für die Menschen von jetzt ab vorhanden sind. Der böse Keim jedoch war schon in Adam vorhanden, nachdem er als ein figmentum (3, 5) aus Gottes Händen hervorgegangen war. Das besagt aber nichts Anderes, als dass die Anlage zum Bösen von Erschaffung der Menschheit an in derselben belegen sein sollte nach dem Willen Gottes. Daher ist es denn ganz natürlich und beinahe selbstverständlich, dass die weiteren Geschlechter der Menschen nach dem Protoplasten gleichfalls sündigten, und Gott hinderte sie daran nicht (3, 8).

Nach der grossen, zur Vernichtung der sündhaften Menschheit bestimmten Flut trat die Sünde wieder hervor (3, 12). Auch bei der Gesetzgebung blieb der böse Keim (3, 25; 4, 28; 7, 48; 3, 20. 21), ja, Gott nahm ihn auch nicht vom Volke Israel hinweg. Das cor malignum wurde der generatio Israel in weiser, pädagogischer Absicht belassen: ut faceret lex . . . in eis fructum (3, 21). Der Zweck ward nicht erreicht; das Gegenteil geschah; Israel sündigte wie die übrige Menschheit trotz seines Charakters als eines auserwählten Volkes, und war nun nicht viel besser wie die anderen Menschen (3, 25; 3, 29; 9, 32)[1]).

Das Ergebnis einer derartigen menschheitsgeschichtlichen Betrachtung ist für den Verfasser das traurige Zugeständnis: vivere in impietatibus (4, 12). Ob Heide, ob Jude, ist hier, schlechthin betrachtet, von keinem Belang: quis enim est de praesentibus, qui non peccavit (7, 46; vgl. 7, 87)?

Alle Menschen sündigen und Jeder hat seine eigene Ungerechtigkeit: omnes enim portabunt unus quisque tunc iniustitias suas (7, 105).

Diese Erkenntnis ist für den Juden eine grosse Er-

---

[1]) Jedoch ist zu beachten, dass Israels Sünden nicht so schwer wiegen wie die der anderen Menschen (3, 31 ff.; 8, 26). Auch bilden einige Gerechte eine Ausnahme.

rungenschaft zu nennen. Er hält sich diese Einsicht nachdrücklich vor: in veritate enim, nemo de genitis est, qui non impie gessit, et de confitentibus, qui non deliquit (8, 35), oder: omnes enim qui nati sunt, commixti sunt iniquitatibus et pleni sunt peccatis et gravati delictis (7, 68: vgl. 7, 126).

Noch weiter geht er. In seinem Grübeln und Bohren muss der Apokalyptiker sich sogar zu dem Zugeständnis verstehen, dass gesündigt wird wider bessere Einsicht: sensum habentes iniquitatem fecerunt (7, 72), sogar wider das Gesetz, dessen Kenntnis Alle erlangt haben: mandata accipientes non servaverunt ea et legem consecuti fraudaverunt eam quam acceperunt (7, 72).

Eine solche erschütternde Erkenntnis lässt nicht eine Spur von Gutem haften an der natürlichen Beschaffenheit des Menschen. Aussprüche von dergestalteter Offenherzigkeit in der Selbsterkenntnis erinnern unwillkürlich an des Apostel Paulus mahnend-ernstes Wort Röm. 3, 23: *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* . . .

Und doch, welch' ein Unterschied! Ein Paulus kommt von zerknirschender Sündenerkenntnis zum freudigen Bekenntnis seiner und der Menschheit Erlösung in Christo Jesu. Der Verfasser von 4. Ezra aber darf nur trüben Sinnes sagen: eine grosse Anzahl geht ins Verderben (8, 55: de multitudine . . . qui pereunt), ja, die überwiegende Menge fällt der Verdammnis anheim (9, 15: . . . quoniam plures sunt qui pereunt quam qui salvabuntur . . .). Die Menschheit ist unerbittlich der Sünde verhaftet, sie liegt in den Banden der Erbsünde. Diese niederschmetternde Wahrheit entringt sich dem Apokalyptiker in dem Aufschrei 7, 118: o tu quid fecisti, Adam? si enim tu peccasti, non est factum solius tuus casus, sed et nostrum, qui ex te advenimus.

Klipp und klar wird hier die Theorie von der Erbsünde ausgesprochen. Als Nachkommen des ersten Menschen,

der, mit sündiger Anlage behaftet, sündigte, seufzt nun die ganze Menschheit unter dem Fluche der Erbsünde, ist gefangen im Banne des Bösen bis zum jüngsten Tage, dem Tage des Endgerichts (7, 113: . . . dies autem iudicii . . . in quo pertransivit corruptela . . .; vgl. 8, 53). Dann erst wird dasselbe vernichtet (6, 27: delebitur enim malum . . .) und verschwindet aus der Welt, die unter Gottes Herrschaft eine reine, gute und selige sein wird (6, 6 u. ö. Apk. 21).

XIII.

Einleitung in die Korinthierbriefe.

Von

Carl Holsten.

Zum Abdruck gebracht von

Oskar Herrigel,

Vicar in Offenburg (Baden).

Vorbemerkung.

Im Jahrgang 1900 dieser Zeitschrift habe ich auf Seite 212—223 die „Ergebnisse der historischen Kritik am neutestamentlichen Kanon“ von Carl Holsten veröffentlicht. Hier lasse ich seine „Einleitung in die Korinthierbriefe“ folgen, wie er sie im Sommersemester 1896 dictirt hat. Es war das letzte Mal, dass Holsten über die Korinthierbriefe las. Ich habe im Colleg seine Dictate, die er auf lose Blätter und Zettel geschrieben hatte, stenographirt und bringe sie nun wortgetreu zum Abdruck.

Die Stiftung der Gemeinde.

Im Jahre 52 oder 53, auf dem sogenannten Apostelconcil in Jerusalem (Gal. 2, 1—10), hatte Paulus mit den Säulenaposteln Jacobus, Petrus und Johannes den Sonderungsvertrag geschlossen, dass diese zur Beschneidung, er und Barnabas zu den Heiden das Evangelium tragen sollten. (Der Verfasser der Apostelgeschichte wusste jeden-

falls nicht mehr, was auf jener Zusammenkunft vorging.) Auf diesem Wege zu den Heiden kam er in seiner zweiten Missionsreise über Galatien nach Europa und hier durch Makedonien (Philippi, Beroea, Thessalonich) nach Achaia und Korinth, etwa 53—54 n. Chr.

Hier, auf griechischem Boden, war dem Paulus die entscheidende Erfahrung entgegengetreten, dass alle intellectuelle Bildung und aller Stolz des Wissens, die beide den Griechen innewohnten, das Elend des Menschenlebens und die Qual des Menschenherzens nicht stille und hebe. So predigte er denn in Korinth das Evangelium Christi absichtlich nicht als ein neues Wissen, sondern als die im Kreuze Christi geoffenbarte Heils t h a t Gottes zur Heilserrettung der sündigen Menschheit auf Grund der im Kreuzestode Christi vollzogenen Versöhnung des Zornes Gottes mit der Sünde und Schuld der Menschheit (2. Kor. 5, 18 ff.), und zwar dieses in den einfachsten Formen der Rede, frei von allem Aufputz menschlicher Weisheit und menschlicher Redekunst. Das Evangelium unter den weisheitsstolzen Hellenen sollte keine Weisheit verkündigen, sondern eine Gotteskraft zur Heilserrettung der verlorenen Menschheit (1. Kor. 1, 17—31). Dazu entsagte er (2. Kor. 12, 14) den Apostelrechten, auf Kosten der Gemeinde zu leben (1. Kor. 4, 12), und nahm, wo es gebrach, nicht von der Gemeinde Korinth, sondern von denen Makedoniens (2. Kor. 11, 8), damit die Hellenen überzeugt seien, dass nur die brennende Liebe zu ihnen und ihrem Heil selbstlos ihn treibe, wollte er nur geben, nicht nehmen.

Nach Act. 18, 5 ff. predigte Paulus erst den Juden, dann, als diese sein Zeugnis verworfen hatten, den Heiden. Nach den Briefen an die Korinthier ist wahrscheinlich, dass er zuerst nur den Heiden verkündigte (Gal. 2, 9) und an den Stamm einer heidnischen Gemeinde dann jüdische Gläubige sich anschlossen, und zwar bestand die Anfangsgemeinde meist aus niederen Leuten, zum Teil in der Hefe des Volkes aufgesucht, geknechteten Sklaven,

unterdrückten Frauen, mit allen Lastern einer hellenischen und einer Welthandelsstadt befleckten Seelen, in denen aber die Angst des Gewissens und die Sehnsucht nach Erlösung nicht untergegangen war (1. Kor. 6, 9—11). Dazu gesellten sich nur Wenige aus höheren und reicheren Kreisen des Lebens (1. Kor. 1, 26).

Nach Act. 18, 11 dauerte diese Gründung der Gemeinde aus solchen Elementen 18 Monate, etwa bis in das Jahr 55. Dann ging Paulus nach Kleinasien, nach Ephesus zurück.

Die Beziehungen des Paulus zur Gemeinde vor unserem ersten Briefe.

Das doppelmeerige (bimaris) Korinth, gegen Osten und Westen mit seinen Häfen geöffnet, war dem Paulus für seine Verbindung mit dem Osten, für seine weiteren Missionsreisen gegen Westen, zu welchen den Heidenapostel das Bewusstsein seines göttlichen Berufes trieb, eine sehr wichtige Stelle. Darum hielt Paulus seine Beziehung gerade zu der korinthischen Gemeinde fest, und wir erfahren in der Zeit zwischen der Gründung und unserem ersten erhaltenen Briefe, zwischen 55 und 58, von einer persönlichen Anwesenheit des Paulus in Korinth und von einem Briefe, dem geschichtlich ersten an die Korinthier.

Jene zweite persönliche Anwesenheit ist ein freilich noch umstrittener Schluss aus 2. Kor. 12, 14. 21; 13, 1. 2; 2, 1, vgl. mit 1. Kor. 16, 17. Aus 1. Kor. 16, 7 und den Worten ἄρτι ἐν παρόδῳ darf man schliessen, dass dieselbe wohl Teil einer Besuchsreise bei seinen zwischen 53—55 n. Chr. in Makedonien und Achaia gestifteten Gemeinden und deshalb von kurzer Dauer war. Sie fällt um 56—57. Aus 2. Kor. 13, 2 (vgl. mit 2, 1) geht hervor, dass der Besuch keine reinen Freuden gewährte. Die Korinthier vermochten nicht, den Lebensverkehr mit hellenischen Genossen und ihren unreinen hellenischen Lebensgewohn-

heiten abzubrechen, und Paulus kam daher ἐν λύπῃ (2. Kor. 2, 1), d. h. Trauer bringend. Vor Allem die unausrottbare geschlechtliche Liederlichkeit einer hellenischen Welthandelsstadt zwang den Paulus zu ernsten Strafandrohungen, wenn er auch noch nicht strafte (2. Kor. 13, 2) und damit hinterher den Vorwurf sich zuzog, dass er *κατὰ πρόσωπον μὲν ταπεινὸς ἐν ὑμῖν, ἀπὼν δὲ θαῤῥῶ εἰς ὑμᾶς* 2. Kor. 10, 1.

Nach diesem Besuche aber und wohl kurz vor unserem ersten erhaltenen Briefe, etwa um das Jahr 57, fällt ein 1. Kor. 5, 9 bezeugter, aber verlorener Brief, der geschichtlich erste. Auch der Inhalt dieses Briefes drehte sich wesentlich um das unreine Leben der Gemeinde, um Sünden der Unzucht, Üppigkeit, Habgier, die Grundübel der damaligen römisch-griechischen Welt. Paulus musste zu Strafforderungen fortschreiten. Die Gläubigen sollten mit solchen sündigen Brüdern jeden Lebensverkehr abbrechen, die Gemeinde dieselben namentlich wohl vom Liebesmahl ausschliessen, d. h. aus der Gemeinde ausstossen (1. Kor. 5, 11). Auch darf man vermuten, dass Paulus in diesem Briefe seinen baldigen dritten Besuch schriftlich (2. Kor. 1, 15) ankündigte, auf einem Wege, den er 2. Kor. 1, 15 angiebt, und den er nach unserem ersten Briefe (16, 5—7) änderte — eine Änderung, die ihm den Vorwurf leichtsinniger Entschlüsse und Versprechen zuzog (2. Kor. 1, 12 ff.). Daraus erklärt sich, dass Etliche aus der korinthischen Gemeinde behaupten konnten, Paulus werde überhaupt nicht wieder kommen. Er selber aber entgegnet, er werde bald kommen (1. Kor. 4, 18 und 19).

Die korinthische Gemeinde zur Zeit des ersten Briefes.

So zum Teil recht unfreundlich hatten sich die Verhältnisse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde schon gestaltet, als der Apostel etwa im Anfange des

Jahres 58 von den Hörigen einer uns sonst unbekannten Christenfrau Χλόη (1. Kor. 1, 11), die von Korinth nach Ephesus entweder kam oder kehrte, Nachrichten über die Gemeinde und namentlich über Parteispaltungen in derselben empfing. Offenbar infolge dieser Nachrichten hatte Paulus darauf seinen lieben Werkgenossen Timotheus nach Korinth gesandt, ihn, der schon bei der Gründung der Gemeinde des Apostels Begleiter gewesen war (2. Kor. 1, 19), um seine Wege, die er in Christo wandle, der Gemeinde wieder in Erinnerung zu bringen (1. Kor. 4, 17). Aber auch die Gemeinde hatte schon, bevor Timotheus in Korinth angekommen war (1. Kor. 16, 10), drei ihrer Mitglieder, den Stephanus, Fortunatus, Achaikus, mit einem Briefe an Paulus geschickt (1. Kor. 16, 17; 7, 1; 8, 1; 12, 1 etc.). Die Antwort des Paulus auf diesen Brief und seine Anfragen ist unser erster erhaltener Brief, der geschichtlich zweite. Paulus schrieb ihn um das Passahfest des Jahres 58 (1. Kor. 16, 8; 5, 7), gegen Ende seines Aufenthaltes in Ephesus (1. Kor. 16, 1—9), und aus dieser Antwort erhalten wir ein geschichtlich bestimmteres Bild von der korinthischen Gemeinde etwa 4 Jahre nach ihrer Gründung.

Die gemischte Gemeinde.

Die Gemeinde war jetzt eine aus heidnischen und jüdischen Gläubigen gemischte Gemeinde, aber die jüdischen Gläubigen, um Glieder einer paulinischen Gemeinde zu sein, waren natürlich gesetzesfreieren Geistes. Wenn wir von einer Partei des Kephas hören (1. Kor. 1, 12), so wird diese zumeist aus jüdischen Gläubigen bestanden haben, welche, wie die jüdischen Gläubigen in Antiochia (Gal. 2, 11 ff.), wegen ihrer freieren Stellung zum mosaischen Gesetz wenigstens nach allen Ritualgeboten in Lebensverkehr und Tischgemeinschaft mit Heiden stehen konnten. Gerade aber wegen dieser Mischung barg die Gemeinde zwar widerspruchsvolle, ja gegensätzliche Elemente, aber

auch die Keime einer Lebensentwickelung in sich. Nur war die Entwickelung eine gärende, die Gemeinde war gespalten in den Formen ihres christlichen Bewusstseins, unrein in den Gestaltungen ihres christlichen Lebens.

Die Formen des gespaltenen Bewusstseins.

Unter diesen Formen ist für das Verständnis des zweiten Briefes entscheidend die Parteiung in der korinthischen Gemeinde. Nach 1. Kor. 1, 12 rief ein Jeder in der Gemeinde: „Ich bin Anhänger des Paulus, ich des Apollos, ich des Kephas, ich des Christus.“

Die Anhänger des Paulus waren natürlich Diejenigen, welche an dem Paulus als dem Stifter und Vater der Gemeinde (1. Kor. 4, 15), dem ersten Verkünder des heilbringenden Evangeliums, und an diesem Evangelium nach seinem Inhalte und seinen einfachen, alles rhetorischen Schmuckes entsagenden Formen festhielten.

Auch über die Anhänger des Apollos giebt der Brief selbst Kunde. Nach Weggang des Paulus aus Korinth, etwa 55 n. Chr., war ein Apollos in die Gemeinde gekommen, nach der allerdings nicht zweifellosen Nachricht Act. 18, 24—28 ein alexandrinischer Jude, der als schon gläubig Gewordener in Ephesus von Paulus im Evangelium des Paulus unterrichtet wurde, ein redebegabter Mann. Dem Inhalte nach unterschied sich daher seine Verkündigung nicht von der des Paulus. Paulus sagt selber: Ich habe gepflanzt, Apollos begossen (1. Kor. 3, 6. 10) aber der Form nach bewegte sich die Predigt des Apollos in den Redeformen menschlicher Weisheit, menschlicher Rhetorik (1. Kor. 2, 3). Wir dürfen dieselbe vergleichen mit der Darstellung des Hebräerbriefes, der auch in den Anschauungen und Redeformen alexandrinischer Religionsphilosophie aus den Schriften des alten Bundes die Wahrheit des neuen beweist. Eingenommen aber gerade von dieser Form, hatten meist wohl hellenische, nach Weisheit

gierige, von Rhetorik gefesselte Gläubige angefangen, die Verkündigung des Paulus als Thorheit anzusehen (1. Kor. 1, 21—25) und Ohr und Gemüt dem weisheitsredevollen Apollos hinzugeben und Kritik an Paulus zu legen. Persönlich aber standen beide Männer in Einigkeit, und Apollos weilte beim Paulus in Ephesus (1. Kor. 16, 12). Doch wo Paulus sein Verhältnis zum Apollos beleuchtet (1. Kor. 2, 1—4, 13), fühlt man durch, dass durch Apollos gerade die Vorstellung aufgekommen war, die Paulus hatte verhindern wollen, dass das Evangelium von Christus die Verkündigung eines Wissens und einer neuen Weisheit sei, statt der Frohbotschaft von einer Heilsthat Gottes.

Schwieriger aber ist das unterscheidende Wesen der Anhänger des Petrus zu verstehen. Lebten dieselben als Glieder einer paulinischen Gemeinde in religiöser Lebensgemeinschaft mit heidnischen Gläubigen, so müssen sie, wie schon oben bemerkt, von den nationalreligiösen Schranken des Judentums und des mosaischen Gesetzes freier gewordene Juden gewesen sein. Damit stimmt auch, dass wir in Korinth jüdische Gläubige haben, welche das Zeichen der Beschneidung (für die Juden das Zeichen des wahren Gottesvolkes) an sich tilgten (1. Kor. 7, 18), wie zur Verwirklichung des Grundsatzes des Paulus Gal. 5, 6. Dürfen wir das Evangelium des Matthäus im Grossen und Ganzen als Ausdruck des Evangeliums des Petrus ansehen, so war auch für Petrus wie für Paulus der Kreuzestod des Messias eine Heilsthat Gottes zur Vergebung der Sünde (Matth. 20, 28 und 26, 28; vgl. mit 1. Kor. 15, 3). Aber während für Paulus die Gerechtigkeit der Gläubigen allein aus dem Glauben an die Gnade Gottes in dieser Heilsthat des Messias hervorgeht (Röm. 3, 28), forderte Petrus zur religiösen Gerechtigkeit noch die eigene That des, wenn auch im Geiste Jesu und im Sinne der Bergpredigt, vergeistigten sittlichen Gesetzes, ungefähr wie später nach dem Jacobusbrief das Werk des Gesetzes der Freiheit die Vollendung des Glaubens sein muss (Jac. 2, 22—24).

Damit stand das Evangelium des Petrus immer bereit, principiell auf den Standpunkt des Gesetzes und des Judentums zurückzufallen, und das blieb immer ein principieller, für das Bewusstsein sehr entscheidender Unterschied zwischen dem Evangelium des Petrus und des Paulus, wenn derselbe auch im Leben nicht hervortrat, insofern die Petriner wie Petrus vor der Scene Gal. 2, 11 ff. die religiöse Lebensform des mosaischen Gesetzes im Ritus und Cultus aufgegeben hatten, für das sittliche Leben aber ja auch Paulus dieselben Forderungen mit aller Strenge erhob (Röm. 13, 8 ff.). (Vgl. Holsten, Die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien. Karlsruhe und Leipzig, 1883. S. 9 ff.)

Aber nun konnten petrinische Judenchristen auf Grund ihrer oberflächlicheren Auffassung der paulinischen Glaubensgerechtigkeit immer den Argwohn schöpfen, dass durch die Gerechtigkeit aus dem Glauben allein jene Unsittlichkeit und Sündigkeit des Willens und der That genährt werde, welche, wie wir oben gesehen, in der korinthischen Gemeinde vielfach herrschte, ebenso wie die jüdischen Gegner des Paulus in Antiochien aus jener paulinischen Glaubensgerechtigkeit den Schluss zogen, dass durch sie Christus ein Förderer der Sündigkeit werde (Gal. 2, 17). Und so konnten auch gesetzesfreiere jüdische Gläubige dazu kommen, das paulinische Evangelium für die dauernde ethische Unreinheit der heidnischen Gemeinde verantwortlich zu machen, oder sie konnten auf Grund und im Sinne des Sonderungsvertrages (Gal. 2, 9) der Ansicht sein, wie sie in der römischen Gemeinde bestand, dass für die jüdischen Gläubigen das von Gott den Juden gegebene Gesetz und damit auch das Heilsprincip des Gesetzes, das *ποιῆσαι* (*τὰ ἔργα τοῦ νόμου*), zur Gerechtigkeit notwendig bleibe, und konnten, ohne mit einer paulinischen Gemeinde an sich zu brechen, doch das Evangelium des Petrus mit dem Princip der *πίστις καὶ ἔργα* gegen das paulinische als das wahre für die jüdischen Christen zur Geltung bringen und den Petrus

als Apostel über den Paulus erheben. Dazu trug namentlich die frühere Stellung und Beziehung des Petrus zu dem Leben Jesu bei, welche dem Paulus fehlte und, äusserlich angesehen, dem Petrus eine Höherstellung über den Paulus zu sichern schien (Gal. 2, 6; Matth. 16, 17).

Am schwierigsten endlich und doch für das Verständnis des zweiten Briefes an die Korinthier am entscheidendsten ist das Wesen Derer zu bestimmen, welche als Schlagwort der Partei ausriefen: *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* (1. Kor. 1, 12). Die Ansichten über diese Christiner gehen bis zur Stunde so weit auseinander, dass fast jeder Forscher seine eigene Aufstellung hat. Über die Litteratur vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus, I, S. 196. Aber mehr und mehr bildet sich wenigstens darin Übereinstimmung, dass *οἱ τοῦ Χριστοῦ* eins sind mit den *Χριστοῦ ὄντες* (2. Kor. 10, 7), und dass ein klares geschichtliches Bild dieser *Χριστοῦ ὄντες* nur aus dem zweiten Brief an die Korinthier gewonnen werden kann. Auf dieser Grundlage hat, wie zuerst Baur, dann Hilgenfeld, Hausrath, Holtzmann, Beyschlag, Weiss, Holsten (Das Evangelium des Paulus, I, S. 196—232) das Wesen dieser Christusleute bestimmt, denen nun auch Schmiedel im Hand-Commentar, II (2. Aufl.), S. 67 zustimmt.

Nach der Darstellung des Paulus 2. Kor. 10, 7 hatten Jene, die da sagten *ἐγὼ Χριστοῦ*, für sich selber das Vertrauen des *Χριστοῦ εἶναι*, während sie dem Paulus das *Χριστοῦ εἶναι* absprachen. Das Letztere folgt daraus, dass Paulus gegen jene Behauptung den Beweis führt, dass auch ihm in derselben Weise wie Jenen das *Χριστοῦ εἶναι* zustehe. Der Ausdruck *Χριστοῦ εἶναι* ist also durchaus ein gegen Paulus gerichteter der Gegner des Paulus, die mit jenem Ausdruck ein bestimmtes Recht sich zusprachen, dem Paulus absprachen. Dieses Recht wird 2. Kor. 10, 8 bestimmt als die *ἐξουσία* (*τοῦ ἀποστόλου*). Die Gegner des Paulus nahmen mit dem Ausdruck *Χριστοῦ εἶναι* das Recht, Apostel Christi, des Messias, zu sein, für sich in

Beschlag und leugneten dasselbe für Paulus. Der Ausdruck *Χριστοῦ εἶναι*, ein Angehöriger Christi sein, hatte also den bestimmten Sinn, im Dienste Christi als Apostel Christi das Evangelium Christi zu verkünden. An Paulus leugneten aber diese Gegner, dass er als ein Diener und Apostel Christi das Evangelium Christi verkünde. Sie behaupteten, dass er als ein *ἀνὴρ πλάνος* (2. Kor. 6, 8) sich selbst, d. h. seine eigene Lehre und ein unoffenbartes Evangelium, predige (2. Kor. 4, 5 und 3). Damit stimmt, dass diese *Χριστοῦ ὄντες* (2. Kor. 11, 13) in Korinth als *ἀπόστολοι Χριστοῦ* sich ausgaben. Damit stimmt, dass, während Paulus das Gottesevangelium umsonst verkündete, die Gegner auf Kosten der Gemeinde lebten, d. h. dies als ihr Apostelrecht in Anspruch nahmen (2. Kor. 11, 7; 1. Kor. 9, 4 ff.), die Entsagung des Paulus aber als ein Selbstgeständnis hinstellten, dass er sich selber für keinen Apostel Christi halte (2. Kor. 11, 7 ff.; 1. Kor. 9, 1—18; Matth. 10, 8). Deshalb, weil jene Leute gerade in dem Leben auf Kosten der Gemeinde das wesentliche Recht eines *ἀπόστολος Χριστοῦ* betonten, im Gegensatz zum Paulus, nennt Paulus dieselben *ψευδαπόστολοι*, Männer, die Apostel Christi zu sein behaupteten, in Wahrheit es nicht sind, weil ihnen die selbstlose Aufopferung im Dienste des Evangeliums Christi fehlt. Deshalb nennt Paulus dieselben *ἐργάτοι δόλιοι*, Männer, die zwar vorgeben, *τὸ ἔργον τοῦ κυρίου ἐργάζεσθαι* (1. Kor. 16, 10), wie Jesus seine Apostel als *ἐργάται* bezeichnet hatte (Matth. 10, 10; 1. Kor. 9, 14), aber als schlau-listige Menschen, die unter dem Scheine, als Apostel Christi zu wirken, nur nach dem Vermögen der korinthischen Gemeinde trachten und auf Kosten derselben leben wollen (2. Kor. 11, 20). Mit dieser Bestimmung, dass die, welche das *ἐγὼ Χριστοῦ* behaupteten, im Gegensatze zu Paulus als die wahren Apostel Christi in Korinth auftraten, stimmt denn auch, dass sie von den Korinthiern, die ihrer Versicherung glaubten, als *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* dem Paulus entgegengesetzt wurden

(2. Kor. 11, 5; 12, 11). Dieser Ausdruck, die „Übersehrapostel“, ist offenbar eine Bildung des Paulus, aber er bezeichnet damit in herber Ironie die Geltung, welche jene gegnerischen *ἀπόστολοι Χριστοῦ* im Gegensatz zu ihm bei den Korinthiern erlangt hatten, die freilich auch ihn zwar noch als einen Apostel Christi anerkannten, aber nur als einen Minderapostel oder einen Unterapostel betrachteten.

Mit dieser Bestimmung, dass die *Χριστοῦ ὄντες* als die *ἀπόστολοι Χριστοῦ* im Gegensatze zu Paulus in Korinth auftraten, stimmt weiter, dass sie auch ein dem Evangelium des Paulus entgegengesetztes in Korinth verkündeten. Wenn Paulus 2. Kor. 11, 4 diese Predigt eines anderen Evangeliums Dem zuschreibt, den er *ὁ ἐρχόμενος* nennt, so kann dieser Ausdruck im Zusammenhang nur Den oder Die bezeichnen, welche, im Gegensatze zu Paulus, dem in der korinthischen Gemeinde daseienden Apostel, von aussen aus der Fremde und hinterher als apostolische Verkündiger in die Gemeinde kommen, und zwar steht der Singular mit dem Artikel, wie häufig, unbestimmt collectivisch als Apposition zu einem gedachten *τις*, „irgend einer, der kommt“. Der enge Zusammenhang zwischen Vers 4 und 5 beweist aber, dass Paulus diesen Ankömmling zugleich als Begriff unter die *ὑπερλίαν ἀπόστολοι* denkt, unter die gegnerischen *ἀπόστολοι Χριστοῦ*, denen er in nichts nachstehe. Nun war der Inhalt des *ἕτερον εὐαγγέλιον* dieser Christusapostel (Gal. 1, 7) ein *ἄλλος Ἰησοῦς*, ein *ἕτερον πνεῦμα*. Dieser *ἄλλος Ἰησοῦς* war auch ein *Ἰησοῦς*, aber ein anderer, als den Paulus verkündete, und das *ἕτερον πνεῦμα* war ein anderer Geist, als den Paulus gebracht hatte, denn Paulus verkündete einen Jesus, der wohl David's Sohn war (Röm. 1, 3), aber dieser Davidssohn war für ihn nur der *Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* (Röm. 9, 5; 2. Kor. 5, 16), d. h. der Weibessohn aus dem Samen David's (Gal. 4, 4), in welchem Gott seinen eigenen Sohn, die himmlische Persönlichkeit *Χριστός*, in der Form eines

Erdenmenschen, in dem Abbilde eines Sündenfleischesmenschen gesandt habe (Röm. 8, 3; 2. Kor. 5, 21), damit dieser *Χριστός* im Kreuzestode des *Ἰησοῦς* für die Menschensünde den Versöhnungstod sterbe, in diesem Kreuzestode Gott daher ein neues Heilsprincip aufgestellt habe, in welchem der alte Bund und das Gesetz Mosis in einem neuen Bunde aufgehoben sei (2. Kor. 4, 10; 5, 14; Röm. 8, 3; 2. Kor. 3, 6 ff.; Röm. 10, 4). Die gegnerischen Christusapostel verkündeten aber einen *Χριστός*, den Paulus, wenn er als Jude ihn gekannt hätte, als Christ nicht mehr kennt (2. Kor. 5, 16), einen *Ἰησοῦς*, der für Paulus nur der *Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα* war (Röm. 9, 5; 2. Kor. 4, 10), nur die irdisch-menschliche Erscheinungsform des himmlischen *Χριστός*, einen Davidssohn, den Gott etwa bei der Taufe durch Johannes mit dem Gottesgeiste zum Messias Israel's gesalbt habe, damit er Gesetz und Propheten und nicht an David angeschlossene Verheissungen im Sinne des alttestamentlichen jüdischen Messiasideals erfülle und das Heilsprincip des alten Bundes und des Gesetzes zur vollendeten Wirklichkeit bringe, einen Jesus Messias, in welchem der alte Bund des Gesetzes Mosis nicht neu geworden, sondern erhalten war (2. Kor. 5, 14—21). Deshalb hatten jene Gegner in Korinth es für einen Wahnsinn des Paulus erklärt, dass er als ein *διάκονος καινῆς διαθήκης τοῦ πνεύματος* auftrete (2. Kor. 3, 6; 5, 13), und forderten dagegen die Ewigkeit der Sinai-Offenbarung und des Gesetzes Mosis (2. Kor. 3, 7—18). Ganz im Zusammenhang hiermit behauptet daher Paulus weiter, dass die Korinthier aus diesem Evangelium der Gegner einen andersartigen Geist empfingen, nicht den Geist der Sohnschaft und der Freiheit, sondern den Geist der Knechtschaft wiederum zur Furcht, wie ihn das Gesetz bringt (Röm. 8, 14; Gal. 4, 6. 7).

Aus diesem Wesen des *ἕτερον εὐαγγέλιον* folgt, dass Die, welche in Korinth als Apostel dies Evangelium verkündeten, ihrem Wesen nach dieselben jüdischen und

judaistischen Christen waren, welche auch in Galatien das *ἕτερον εὐαγγέλιον*, das judaistische, gegen den Paulus verkündet und dadurch das Evangelium „in Gnade Christi" in ein gesetzliches verkehrt hatten (Gal. 1, 7). In diesem Sinne nannten die judaistischen Christusapostel sich auch *διάκονοι δικαιοσύνης* (2. Kor. 11, 15), Förderer der Gerechtigkeit, weil sie, wie Gal. 2, 17, aus dem Evangelium des Paulus von der Gerechtigkeit aus dem Glauben allein ohne Werk des Gesetzes die Forderung zogen, dass Christus damit ein Förderer der Sünde werde (Röm. 6, 1—15), während sie einen Jesus verkündeten, der zur wahren Gerechtigkeit noch die Erfüllung des Gesetzes forderte durch die eigene That des Gläubigen, noch das *ποιῆσαι* zu dem *πιστεῦσαι*; daher nennt Paulus diese Leute (2. Kor. 2, 17) sehr bezeichnend *καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, welche, wie die Krämer, Wein mit Wasser mischen (Sir. 26, 29; Jes. 1, 22), das Evangelium vom Glauben mit dem Gesetze Mosis mengen. Hiermit stimmt, dass diese *διάκονοι Χριστοῦ* sich rühmten als Hebräer, als Glieder des wahren Judenvolkes, als Israeliten, als Glieder des wahren Gottesvolkes, als Same Abrahams, als Glieder des wahren Verheissungsvolkes (2. Kor. 11, 22). Daher setzt Paulus auch 2. Kor. 10, 12 voraus, dass sie bisher nicht im Heidengebiet, wie er, sondern im Judengebiet, in Judäa, als Apostel gewirkt haben, jetzt aber einen Ruhm sich machen wollten an dem, was ein Anderer, was er mit Mühe bereitet habe (2. Kor. 10, 15. 16).

So begreifen wir endlich, dass diese judaistischen sogenannten Christusapostel aus der Fremde mit Beglaubigungsschreiben nach Korinth gekommen waren (2. Kor. 3, 1 ff.). Da der Inhalt dieser Beglaubigungsschreiben mit dem Auftreten der Beglaubigten muss übereingestimmt haben, so müssen jene judaistischen Christusapostel von Judaisten als die wahren Apostel Christi beglaubigt sein, und da die beglaubigenden Männer von solchem Gewicht gewesen sind, dass auch die Korinthier denselben sich beugten, so können

die Beglaubigungsschreiben nur aus der Gemeinde Jerusalem hervorgegangen sein, welche damals noch, vor der Zerstörung Jerusalems, als die Muttergemeinde der Christenheit, weil als die ursprüngliche Gemeinde des Messias und der Urapostel, sich betrachtete und betrachtet wurde. Und dies stimmt mit der Darstellung des Briefes an die Galater Cap. 2, 1—10 und 11—21, Stellen, die bezeugen, dass seit dem Jahre 52 oder 53 mit dem Weggange des Petrus aus Jerusalem ein paulusfeindliches judaistisches Christentum unter Führung des Jacobus, des Bruders des Herrn, in Jerusalem die Herrschaft gewann.. Wir können daher dem Schlusse nicht ausweichen, dass diese Christusapostel in Korinth von den Judaisten in Jerusalem unter Führung des Jacobus, des Bruders des Herrn, und eines der sogenannten Säulen der Gemeinde (Gal. 1, 19; 2, 6 ff.) den Korinthiern als die wahren Christusapostel beglaubigt waren, und dass diese Judaisten als die damals in der jerusalemischen Gemeinde herrschende Partei im Namen der Muttergemeinde diese Beglaubigung ausgestellt hatten. Aus diesem judaistischen Charakter der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* erklärt sich auch der Unterschied dieser Leute von den *οἱ τοῦ Κηφᾶ*. Unter beiden Namen waren jüdische Christen bezeichnet; aber wie Kephas nach Gal. 2, 11 ff. in dem freieren Geiste Jesu dem mosaischen Gesetze gegenübergestanden hatte, wenn er sich dann auch später den Judaisten beugte, so waren auch die Kephasleute in Korinth von den judaistischen Christusleuten geschieden, auch durch ihre Stellung zum Paulus. Wir dürfen aber hieraus den Schluss ziehen, obwohl Paulus nicht darauf hinweist, dass dieser seine judaistischen Gegner nicht als den reinen Ausdruck der Gesamtgemeinde Jerusalems, sondern nur als eine Partei in derselben betrachtete und trotz seiner leidenschaftlichen Bekämpfung dieser Partei doch wie einst Gal. 2, 1—10 einen Friedensschluss mit der Gesamtgemeinde Jerusalems hoffte (2. Kor. 9, 12—15). Vgl. Holsten, Das Evangelium des Paulus, I, S. 3—33.

Befremdend bei diesem Ergebnisse ist nun, dass Diejenigen, welche im Gegensatze zu Paulus als *ἀπόστολοι Χριστοῦ* von Jerusalem in Korinth beglaubigt waren, in Korinth auftraten, von den Korinthiern anerkannt wurden, nach der Darstellung des Paulus für ihr Apostelrecht gegen den Paulus nirgends auf die unmittelbare Wahl durch Jesus sich beriefen, wie etwa die zwölf Urapostel der synoptischen Evangelien, sondern einmal nur darauf, dass sie den auferstandenen Jesus geschaut (1. Kor. 9, 1; 15, 6) und also *μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως* seien (Act. 1, 22), dann nur auf ihre Wirksamkeit im Dienste des Messias durch Verkündigung des wahren Evangeliums des Messias. Befremdend ist ferner, dass die Christusapostel nirgends sicher von den Uraposteln, den Zwölfen, sich unterscheiden lassen, sondern anscheinend gleiches Apostelrecht mit jenen Uraposteln beanspruchen und auf Grund ihrer Beglaubigung bei den Korinthiern finden; denn der Ausdruck *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* muss nach 2. Kor. 11, 4 und 5 auch auf die in Korinth aufgetretenen Christusapostel bezogen werden und kann doch die ursprünglichen Apostel nicht ausschliessen. Befremdend ferner ist, dass sie das Apostelrecht des Paulus auch nicht mit dem Nachweis bekämpfen, dass er von Jesus nicht gewählt sei, sondern dadurch, dass er nicht das Evangelium des Messias, sondern sich selber und ein unoffenbartes Evangelium verkünde (2. Kor. 4, 3—6), dass in Übereinstimmung hiermit Paulus sie nicht dadurch bekämpft, dass sie nicht zu den von Jesus erwählten Aposteln gehören, sondern dadurch, dass ihre Handlungsweise dem Wesen eines Apostels Christi nicht entspreche (2. Kor. 11, 13—15), dass Paulus deshalb ihr Aposteltum an sich nicht bestreitet, sondern nur behauptet, in gleicher Weise wie sie und kein minderer Apostel Christi als sie zu sein (2. Kor. 10, 7) und den Überaposteln in nichts nachzustehen (2. Kor. 11, 5 und 12), dass er, wo er sich diesen Überaposteln gleichstellt, als Beweiszeichen des Aposteltums nicht etwa die Wahl und

Bestellung durch Jesus anführt, sondern Wunderthaten in Kraft des Gottesgeistes (2. Kor. 12, 12), und dies Befremden wird nicht durch die Behauptung gehoben, dass Paulus einen über die zwölf Urapostel der synoptischen Evangelien erweiterten Begriff des Apostels geltend mache. Denn das Rätsel ist, wie von Jerusalem, von der Urgemeinde und den Uraposteln aus anscheinend Andere als die Zwölfe als *ἀπόστολοι Χριστοῦ* im Gegensatz zu Paulus beglaubigt werden konnten. Dieses Rätsel ist augenblicklich noch nicht zu lösen. Aber diese augenblickliche Unlösbarkeit kann die Ergebnisse aus den paulinischen Briefen, den allein sicheren Geschichtsquellen über jene Zeit, nicht aufheben, und wir sind auf Grund der paulinischen Briefe zu dem Schlusse berechtigt, dass ums Jahr 58 auch in Jerusalem die Zahl der *ἀπόστολοι Χριστοῦ* nicht auf die Zwölf der synoptischen Evangelien beschränkt war. Damit stimmt, dass Paulus 1. Kor. 9, 5 auch die Brüder des Herrn zu den Aposteln rechnet, zu Denen, welche im Dienste des Herrn apostolische Mission trieben und Apostelrecht für sich in Anspruch nahmen; denn nach dieser Stellung müssen auch in Jerusalem die Brüder des Herrn im Gegensatz zu Paulus und Barnabas als Apostel anerkannt sein.

Die Formen des unreinen Lebens.

Unter den Formen des unreinen Lebens ist ein Fall entscheidend für das Verständnis des zweiten Briefes.

Paulus hatte erfahren (1. Kor. 5, 1), dass ein selbst bei den Heiden unerhörter Fall von Unzucht in der Gemeinde vorgekommen und straflos geblieben sei, dass nämlich ein Glied der Gemeinde das Eheweib seines Vaters, d. h. seine Stiefmutter, zum Eheweibe habe, und zwar wohl auf Grund einer Trennung der Ehe noch beim Leben des Vaters. In tiefer Entrüstung hatte Paulus in seinem Briefe an die Gemeinde (1. Kor. 5, 3) als Urteil eine

schauerliche Strafe über den Unzüchtigen verhängt. Bei seiner Abwesenheit solle die in ihren Gliedern seinem, mit der Kraft des Herrn Jesu ausgerüsteten, in Geiste versammelte Gemeinde diesen Unzüchtigen dem Satan übergeben zum Verderben seines Fleisches, d. h. durch Heimsuchung mit einem schmerzensvollen Leiden, damit sein Geist gerettet werde am Tage des Herrn. Aus der Vorgeschichte unseres ersten Briefes begreifen wir diese Strafe. Paulus hatte von der Gründung der Gemeinde an mit den echt hellenischen Unzuchtssünden zu kämpfen gehabt (1. Kor. 6, 9—11). Er hatte bei seiner zweiten Anwesenheit, wie oben gezeigt, die Unzüchtigen in der Gemeinde noch geschont, aber unter ernsten Strafandrohungen gemahnt; er hatte in dem verlorenen Briefe (1. Kor. 5, 9) schon gefordert, dass die Gemeinde jeden Lebensverkehr mit einem unzüchtigen Bruder abbreche, einen solchen also aus der Gemeinde stossen solle. Unter einer sophistischen Deutung seiner Worte (1. Kor. 5, 10) hatte die Gemeinde sich dieser Forderung entzogen und selbst in einem so unerhörten Falle von Unzucht den Thäter in der Gemeinde geduldet (1. Kor. 5, 2). Unter solchen Verhältnissen hielt Paulus es für notwendig, die unerhörte Sünde mit einer unerhörten Strafe zu ahnden.

Zu dieser Liederlichkeit gesellte sich Lieblosigkeit, Unfriedfertigkeit, gegenseitige Schädigung der Brüder im Rechten um materielle Lebensgüter, im Rechtsuchen vor heidnischen Richtern (1. Kor. 6, 1—11). Weiter der Geist einer falschen Askese, der einerseits auf Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit einen religiösen Wert legte (1. Kor. 7), anderseits aber ein Mangel an Selbstbeherrschung der sinnlichen Begierde in der Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten im heidnischen Tempel unter der Begründung, dass dem Christen, dem Geistesmenschen, im Gebiete des Sinnlichen Alles erlaubt sei (1. Kor. 8—11). Weiter hatte der Geist der religiösen Freiheit die Frauen zu Emancipationsgedanken verleitet, dass sie ohne verhüllenden Schleier

vor fremden Männern in die Gemeindeversammlung kamen und als Rednerinnen auftraten. Weiter war das Herrenmahl bar geworden des Geistes der Bruderliebe und zum Teil zu einer gemeinsamen Schmauserei entartet (1. Kor. 11, 17—34). Endlich hatte der neue Lebensgeist, der die Christen beseelte, in der Erscheinung des sogenannten Zungenredens eine den heiligen Ernst der Gemeindeversammlung störende Form sich gegeben (1. Kor. 14).

Das Verhältnis des Paulus zur Gemeinde zur Zeit des ersten Briefes.

Wir begreifen aus dieser Darstellung, dass das Verhältnis des Paulus zur korinthischen Gemeinde schon seit längerer Zeit ein sehr gespanntes gewesen sein muss, und offenbar hatten nun die judaistischen Gegner des Paulus in Jerusalem diese Gereiztheit des Paulus gegen die Gemeinde, diese Verstimmung der Gemeinde gegen Paulus zugleich mit den schon bestehenden Spaltungen in Pauliner, Apollosier, Petriner als den rechten Zeitpunkt betrachtet, um die Stellung des Paulus in der Gemeinde völlig zu untergraben, die Verbindung beider völlig zu zerstören. Daraus, dass sie als *διάκονοι δικαιοσύνης* (2. Kor. 11, 15) kamen, müssen wir schliessen, dass sie auf die heidnische Unsittlichkeit hinwiesen, welche das Evangelium des Paulus nicht gehoben, sondern durch Aufhebung des Gesetzes gefördert habe.

Mit diesem Hinweis hatten sie offenbar die jüdischen Gläubigen, die Petriner, für sich zu gewinnen gesucht. Die heidnischen Gläubigen hatten sie aber durch die mit Beglaubigungsbriefen aus Jerusalem begründete Behauptung von Paulus abwendig zu machen gestrebt, dass Paulus überhaupt kein Apostel Christi sei und das Evangelium Christi nicht verkünde, dass vielmehr die in Jerusalem lebenden, aus Jerusalem kommenden, von Jerusalem beglaubigten Apostel, wie sie die allein wahren Apostel Christi

seien, so das allein wahre Evangelium Christi verkünden, und weil Paulus zu dem lebenden Jesus nie, wie die Urapostel, in Beziehung gestanden, befremdet es nicht, dass diese Behauptung in Korinth Glauben gefunden, dass Paulus von einer Bezweifelung seines Apostelrechtes weiss, dass sein Verzicht auf das Apostelrecht, von der Gemeinde den Unterhalt zu nehmen, als stilles Selbstgeständnis ausgelegt war, kein Apostel zu sein (1. Kor. 9, 1 ff.), dass es Leute gab, die offenbar nach Einzug der jerusalemischen Christusapostel behaupteten, Paulus werde nun überhaupt nicht nach Korinth kommen (1. Kor. 4, 18). Aber unter diesen gespannten Verhältnissen hatte sowohl Paulus als auch die Mehrzahl der Gemeinde doch das Bedürfnis gefühlt, eine friedliche Beziehung wieder herzustellen. Paulus hatte daher, um die Gemeinde sowohl aus ihrer Abwendung von seinem Evangelium als von einem christlichen Leben im Geiste Gottes auf den rechten Weg zurückzuführen, den Timotheus zu ihnen gesandt, damit er an die Wege sie erinnere, welche Paulus in Christo wandle und in allen Gemeinden lehre (1. Kor. 4, 17). Die Gemeinde aber hatte später, ohne um diese Absendung des Timotheus schon zu wissen, drei Abgesandte an Paulus nach Ephesus geschickt mit einem Brief und einer Reihe Anfragen, mit welchen sie die Entscheidung des Paulus anriefen und damit das entscheidende Ansehen des Paulus wieder anerkannten. Wenn Paulus die Thätigkeit dieser drei Männer und die Wirkung derselben unter den augenblicklichen Verhältnissen in den Worten zum Ausdruck bringt: „Sie stillten meinen Geist und den euern“ (1. Kor. 16, 18; 2. Kor. 7, 13), so beweist dies, dass Paulus gegen die Gemeinde, die Gemeinde gegen Paulus erregten Gemüts gewesen, dass aber diese Männer als Vermittler aufgetreten waren und ein freundliches, friedliches Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde herzustellen versucht hatten. Und Paulus war durch sie über die Gemeinde beruhigt worden, der Ergebenheit der Gemeinde wieder gewiss geworden. Hier-

aus erklärt sich ein für das Verständnis unseres ersten Briefes und der späteren Verhältnisse sehr entscheidendes Moment: der sichere und feste Ton, der durch unseren ersten Brief von Anfang bis zu Ende hindurchgeht und nicht selten sogar in ernste, ja harte Worte ausbricht, die beweisen, welch ein Unmut gegen die Gemeinde im Gemüte des Paulus lebte, die aber von Paulus jetzt nicht oder nicht so würden gesprochen sein, wenn er nicht dessen vergewissert wäre, dass sein Ansehen in der Gesamtgemeinde vollkommen wieder hergestellt sei (cf. 4, 21; 3, 1—3; 4, 3. 18—20; 14, 20; 15, 34; 16, 17). Daraus erklärt sich auch zum einen Teil das, was auffallend gefunden wurde: dass Paulus nicht schon im ersten Brief gegen die judaistischen Gegner bestimmter und schärfer auftritt. Paulus war offenbar der Überzeugung, dass die Agitation der Judaisten bei dem überwiegend heidnischen Teil der Gemeinde wirkungslos gewesen sei und bleiben werde. Dass diese Beruhigung des Paulus durch die Abgesandten der Wirklichkeit leider nicht entsprach, zeigte der weitere Verlauf.

Die Entwickelung der Verhältnisse zwischen unserem ersten und unserem zweiten Briefe.

Zwischen unserem ersten und unserem zweiten Briefe fehlt ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang. Man erwartet, dass Paulus nach Korinth gegangen (1. Kor. 16, 5). Wir erfahren, dass er statt seiner den Titus gesandt hat (2. Kor. 1, 23; 7; 8), erfahren, dass Paulus in Makedonien weile und noch einmal den Titus sich voraussenden wolle. Man erwartet, dass Timotheus zurückgekehrt sei (1. Kor. 16, 11). Wir erfahren, dass Titus zurückgekommen (2. Kor. 7, 13). Man erwartet, dass nach Zurücksendung der drei Männer (1. Kor. 16, 17) durch den ihnen mitgegebenen Antwortsbrief der Friede zwischen Paulus und der Gemeinde völlig hergestellt sei (1. Kor. 16, 18). Wir

erfahren, dass die Gemeinde in vollem Aufruhr gegen den Paulus gewesen und nur mit Mühe und nur in ihrer Mehrzahl von Titus für den Paulus wieder gewonnen sei (2. Kor. 7, 2 und 6; 10, 6). Wir erwarten, dass nach der Thätigkeit jener drei Abgesandten, dem Briefe der Gemeinde und der Antwort des Paulus die judaistischen Agitatoren von der Gemeinde zurückgewiesen seien. Wir erfahren, dass Paulus erst jetzt zu einer leidenschaftlichen Bekämpfung derselben sich erhoben hat (2. Kor. 10—12). Wir erfahren von einem Misstrauen der Gemeinde, das in ganz neuen Vorwürfen sich ergossen hat (1, 13; 1, 15 bis Cap. 7). Wir erfahren von einem Briefe des Paulus, der aus grosser Herzensbeklemmung unter vielen Thränen geschrieben ist und die Korinthier in grosse Trauer gesetzt hat (7, 8), ein Brief, der wegen dieser Stimmung unser erster nicht gewesen sein kann.

Dies zwingt dazu, die Entwickelung der Verhältnisse zwischen unserem ersten und zweiten Brief durch Vermutungen auf Grund jener Briefe zu ergänzen.

Die drei Abgesandten hatten wohl nach Art der Vermittler die Verhältnisse und Stimmungen der Gemeinde viel günstiger geschildert, als sie in Wirklichkeit waren. Die teilweise so harten Worte der Antwort des Paulus, z. B. 1. Kor. 4, 21, in ihrer Härte gefühlt (2. Kor. 10, 10), fachten daher die verglimmenden Funken der Aufsässigkeit gegen den Paulus wieder an. Der furchtbare Ernst, mit welchem Paulus nach früheren mahnenden Worten nun mit der That gegen den unzüchtigen Blutschänder vorgegangen war, setzte die sämtlichen Unzüchtigen in der Gemeinde, die vielen (1. Kor. 5, 1), in Schrecken. In dieser Lage waren es nun wohl die unreinen Elemente in der Gemeinde, welche fürchten mussten, durch die Ankunft des Paulus aus der süssen Gewohnheit liederlichen Lebens gerissen und für ihre Sünden gestraft zu werden, und deshalb das Feuer der Aufsässigkeit schürten, um den Paulus von der Gemeinde fernzuhalten, wie zugleich die

judaistischen Gegner des Paulus den Riss zwischen Paulus und der Gemeinde unheilbar zu machen suchten, um die Gemeinde für sich zu erobern. Zum offenen Ausbruch aber muss diese Gärung gekommen sein, als es sich darum handelte, dass die Gemeinde die von Paulus über den Blutschänder verhängte schauerliche Strafe thatsächlich vollziehe (1. Kor. 5, 1—8). Nach 2. Kor. 2, 5—11 war die Gemeinde über diesen Punkt zu keinem Beschlusse gekommen. Es war etwa beschlossen, diese Strafe dem Paulus bei seiner Ankunft zu überlassen, ob Christus und die Macht des Gottesgeistes in den Worten des Paulus wirken (2. Kor. 13, 3), und der Blutschänder blieb unbehelligt in der Gemeinde. Bei diesem Anlass aber, wo die Gemeinde gegen ein so ernstes Gebot des Paulus sich ungehorsam erwies, mussten die Judaisten die Oberhand gewinnen. Denn Alles, was in der Gemeinde gegen den Paulus aufgestanden war und den Ernst des Paulus fürchtete, wurde nun auf die Seite der Judaisten gedrängt und ergriff mit Begier die Behauptung derselben, dass Paulus überhaupt kein Apostel Christi sei und kein Verkündiger des wahren Evangeliums. Damit war aber die geschehene Widersetzlichkeit wider den Paulus gerechtfertigt auch in den Augen der Anhänger desselben, und wir begreifen nun vollkommen, wie jetzt für die Verhältnisse unseres zweiten Briefes die judaistische Christuspartei eine solche Bedeutung gewinnt, dass Paulus erst in unserem zweiten Brief zu einem Kampf auf Leben und Tod wider dieselbe sich gezwungen fühlt. Bei diesem Übergewicht der dem Paulus feindlichen Elemente in der Gemeinde trat dann auch wahrscheinlich ein, was Paulus nach 1. Kor. 16, 10 schon besorgte: sein Abgesandter Timotheus, der die Rückkunft der drei Abgesandten der Gemeinde mit dem teilweise so harten Briefe des Paulus in Korinth noch erlebte, wird geringschätzig zurückgewiesen und dadurch der Bruch der Gemeinde mit Paulus vollendet.

Wir dürfen annehmen, dass Timotheus, der doch zum Paulus zurückkehren musste (1. Kor. 16, 11), dem Paulus auch die Kunde von den Bewegungen in der Gemeinde überbrachte und mit dieser Kunde viel genauere Nachrichten über die wirklichen Zustände in der Gemeinde, als Paulus sie früher von den drei Abgesandten erfahren hatte, von denen es doch heisst, dass sie das Gemüt des Paulus stillten. Aber Paulus konnte die Gemeinde von Korinth nicht aufgeben, konnte sie den judaistischen Gegnern nicht preisgeben, wenn er nicht auf jeden weiteren Erfolg seiner Mission nach Westen hin verzichten wollte. Diese aber war für ihn, den Heidenapostel, eine gottbestimmte Sendung, an welche er daher auch damals dachte (2. Kor. 10, 15). Nun dürfen wir aus 2. Kor. 1, 15 ff. schliessen, dass gewiss gerade von seinen Anhängern in Korinth seine noch verheissene Ankunft sehnlich erwartet wurde, damit er persönlich die Empörung in der Gemeinde dämpfe, und gewiss fühlte auch Paulus die Kraft dazu in sich (2. Kor. 10, 1—6; 13, 1—10). Aber aus 2. Kor. 1, 23 bis 2, 4 folgt, dass Paulus mit bewusster Absicht in diesem Augenblicke nicht nach Korinth ging. Er sagte sich (2, 1), dass, falls er käme, er durch ernste Strafe über zu Viele in der Gemeinde Strafen verhängen und sich selber um jede Lebensfreude von Seiten der betrübten Gemeinde bringen müsse (2. Kor. 2, 1—3), sagte sich, dass es besser sei, die Gemeinde zu schonen, um ihr Zeit zu geben, selber aus sich selbst heraus sich zu bekehren. Das ist daher nur ein Beweis der Lebensklugheit und der Selbstbeherrschung des Paulus, dass er vor seiner eigenen Ankunft durch ein Schreiben und die Sendung eines Anderen erst die Gemeinde zur Läuterung in sich zu bestimmen und zur Anhänglichkeit an ihn zurückzuführen suchte. Dieser Andere war sein Missionsgefährte Titus, und die Sendung dieses Mannes war offenbar eine sehr überlegte. Titus war, so dürfen wir nach Gal. 2, 1—10 und 2. Kor. 7. 8. 9 annehmen, eine viel bedeutendere Persönlichkeit als

Timotheus, wo es nicht auf freundliche Vermittelung, sondern, wie hier in Korinth, auf eingreifende Entschiedenheit ankam. Dazu war Timotheus ein Mischling (Act. 16, 1 ff.), Titus ein reiner Hellene (Gal. 2, 2 und 3). Wir dürfen aber schliessen, dass Paulus beabsichtigte, durch ihn zunächst den hellenischen Teil, den alten Stamm der Gemeinde wieder für sich zu gewinnen, den Judaisten zu entwinden. Dazu war Titus geschickt, insofern er in einem der entscheidendsten Augenblicke des Kampfes des Paulus mit den Judaisten, in seinem Streit wider die Judaisten in Jerusalem auf dem sogenannten Apostelconcil (Gal. 2, 1—10), sein Gefährte gewesen war und diese Judaisten und ihre weiteren Zwecke mit den heidnischen Gemeinden, ebenso aber auch die Vorgeschichte und die Stellung dieser Judaisten in der Urgemeinde genau kannte, dass sie eine, wenn auch augenblicklich herrschende, so doch erst allmählich zur Herrschaft gelangte Partei in der Urgemeinde seien. Dem Titus gab er dann nach 2. Kor. 7, 7 und 8 jenen 2. Kor. 2, 3 und 4; 7, 8 erwähnten, uns verlorenen Brief mit, den er aus grosser Herzensbeklemmung unter vielen Thränen geschrieben hatte, der freilich wegen seines ergreifenden Ernstes die Gemeinde in Trauer setzte (2. Kor. 7, 8), aber doch geschrieben war, um die Gemeinde die Liebe erkennen zu lassen, welche Paulus in besonderem Grade zu derselben hegte (2. Kor. 2, 4). Wie schwierig aber diese Sendung war, wie unsicher ihr Erfolg, wird dadurch bewiesen, dass es grossen Zuredens des Paulus bedurfte, um den Titus zur Übernahme dieser Sendung zu bewegen (2. Kor. 7, 13 ff.), und dass Paulus mit einer ganz ungewöhnlichen Spannung des Gemütes das Ergebnis dieser Sendung erwartete und, um dasselbe so rasch als möglich zu erfahren, aus einer reichen Wirksamkeit in Troas sich losriss und dem Titus nach Makedonien entgegenreiste (2. Kor. 2, 12 und 13). Und die Hoffnung, welche Paulus auf den besseren Teil der Gemeinde (2. Kor. 7, 14) und auf die Tüchtigkeit und den Eifer des

Titus gesetzt hatte, wird nicht getäuscht; wenigstens die Mehrzahl der Gemeinde wandte sich dem Paulus wieder zu (2. Kor. 2, 6; 10, 6) und bewies nun ausserordentlichen Eifer, um den Vater der Gemeinde wieder zu versöhnen (2. Kor. 7, 11).

Dabei bleibt aber erklärlich, dass es dem Titus nicht auf einmal gelungen war, das ganze Misstrauen der Gemeinde gegen den Paulus zu beseitigen, welches lange und nicht ohne scheinbar berechtigte Gründe in der Gemeinde genährt ward — bleibt erklärlich, dass nicht auf einmal jeder Widerspruch gegen den Apostel in reiner Hingebung zu ihm aufging. Um daher dies noch zurückgebliebene Misstrauen zu heben und die von seinen judaistischen Gegnern wider ihn erhobenen Anklagen und der Gemeinde vorgespiegelten Täuschungen (2. Kor. 11, 3—5) gründlich zu zerstören, sandte er von Makedonien aus noch einmal den Titus mit unserem erhaltenen zweiten Briefe sich selber voraus (8, 16 ff.), um dann bald persönlich zu folgen (13, 1; 12, 14). Nach 2. Kor. 8, 10; 9, 2 wurde dieser Brief nach der Herbsttag- und Nachtgleiche des Jahres 58 geschrieben und, wenn man in diese den Jahresanfang verlegt, im Beginne des Jahres 59 nach makedonischer Rechnung oder im Winter 58/59 nach unserer Rechnung.

Auf Grund dieser Vorgeschichte unseres zweiten, in Wirklichkeit des vierten Briefes an die Korinthier wird uns Inhalt und Form desselben verständlich.

Die Einheit des zweiten Briefes an die Korinthier und der Viercapitelbrief.

Die vorstehende Darstellung der zwischen unserem ersten und zweiten Brief eingetretenen Verhältnisse ist von der Voraussetzung aus gebildet, dass unser zweiter Brief ein zusammengehöriges Ganzes sei. Dagegen hat schon J. S. Semler in seiner „Paraphrasis secunda“ (1776) Cap. 10, 1—13, 10 als ein zu Cap. 1—7 und Cap. 8 und 9

nicht gehöriges besonderes Brieffragment, und in der Gegenwart hat Hausrath, Der Vier-Capitel-Brief (1870), diese vier Capitel als Teil des 2. Kor. 2, 4; 7, 8 erwähnten, vor 2. Kor. 1—9 geschriebenen Briefes zu beweisen versucht. Dieser Hypothese ist auch der neueste Erklärer, Schmiedel, im Handcommentar mit ganz ausserordentlich sorgfältiger Begründung beigetreten.

Aber diese Hypothese scheitert zunächst an einer Thatsache, vor der, wenn sie bestehen bleibt, alle subjectiven, kritischen, exegetischen und geschichtlichen Gründe schweigen müssen.

In Bezug auf die gegen den Paulus in Korinth erhobene Anschuldigung, dass er von der Collecte der Korinthier und der anderen Gemeinden für Jerusalem für sich einen Teil behalten, heisst es 2. Kor. 12, 17: „Doch nicht durch irgend einen Abgesandten zu euch beutete ich euch aus? Den Titus forderte ich auf und den Bruder sandte ich mit. Doch nicht Titus beutete euch aus? Wandelten wir nicht in demselben Geiste?“ Paulus beruft sich also 12, 17 ff. auf die Erfahrung der Korinthier, dass Titus bei der Collecte nichts für ihn und sich zurückbehalten, die Korinthier nicht betrogen habe. Verlegt man nun das Fragment Cap. 10—13, dem diese Worte angehören, in den 2, 4 und 7, 8 erwähnten Zwischenbrief, so müsste Titus schon einmal vor diesem Zwischenbrief zum Zweck der Collecte in Korinth gewesen sein, und bei dieser früheren Anwesenheit müssten die Korinthier schon Erfahrung seiner Redlichkeit gewonnen haben. Deshalb hängt die Begründung der Hypothese des Viercapitelbriefes auch für Schmiedel ganz an dem Nachweis dieser früheren Anwesenheit des Titus in der Gemeinde und einer Betreibung der Collecte bei derselben. Ja, die Hypothese Schmiedel's ist überhaupt nur ersonnen, um die Behauptung, Cap. 10—13 seien trotz der Thatsachen Cap. 12, 17 und 18 doch ein Teil des 2, 3 und 7, 8 erwähnten Zwischenbriefes, überhaupt möglich zu machen.

Die Begründung dieser Hypothese durch Schmiedel hängt zufolge dessen sowohl von den Reisen ab und den 1. Kor. 16, 3—9; 2. Kor. 1, 15 und 16 erwähnten verschiedenen Reiseplänen des Paulus nach Korinth, als auch von den Reisen des Titus; im Zusammenhang mit diesen denkt nun Schmiedel die Entwickelung der korinthischen Verhältnisse sich folgendermassen:

I. Mit Rücksicht auf die Worte 1. Kor. 4, 19, nach welchen die Korinthier müssen berechtigt gewesen sein, schon damals eine baldige Ankunft des Paulus in Korinth zu erwarten, bestimmt Paulus das *ταχέως* und seinen Reiseplan so, dass er nach Pfingsten 58 von Ephesus durch Makedonien, also auf dem Landwege, nach Korinth kommen will (1. Kor. 16, 5—8). Dieser Plan ist für Schmiedel der ursprüngliche oder, wie er sagt eRP, der einfache Reiseplan, während 2. Kor. 1, 15 und 16 von einem geänderten oder, wie Schmiedel sagt, cRP, complicirten Reiseplan die Rede ist, nach welchem Paulus zuerst auf dem Seewege nach Korinth, dann nach Makedonien und wieder zurück nach Korinth kommen wolle. (Für uns wird dieser ursprüngliche Reiseplan 1. Kor. 16, 5 der geänderte, der geänderte Schmiedel's 2. Kor. 1, 15 und 16 der ursprüngliche Reiseplan.)

II. In dieser Lage, wo Paulus nach dem einfachen Reiseplan (1. Kor. 16, 5) nach Korinth kommen will, lässt Schmiedel den nach Ostern, aber im Sommer 58 aus Korinth zu Paulus nach Ephesus zurückkehrenden Timotheus (cf. 1. Kor. 4, 17 mit 16, 10 und 11) günstige Nachrichten über die Aufnahme des ersten, um Ostern 58 geschriebenen Briefes von Seiten der Korinthier überbringen. Zu diesen günstigen Nachrichten gehört auch, dass die Gemeinde den Blutschänder (1. Kor. 5, 1, ff.), wenn nicht mit der schauerlichen Strafe 1. Kor. 5, 3—5 verurteilt, so doch etwa nach 1. Kor. 5, 13 aus der Gemeinde ausgestossen habe. Durch diese Annahme einer günstigeren Aufnahme des ersten Briefes, die eine reine Vermutung

ist, werden aber nun die schweren Verwickelungen zwischen Paulus und der Gemeinde, die nach 2. Kor. 1—7 eingetreten sein müssen, unerklärlich. Deshalb ist Schmiedel zu der weiteren Vermutung gezwungen, dass die Gemeinde jene günstige Aufnahme des ersten Briefes später bereut und den Blutschänder in die Gemeinde wieder aufgenommen habe. Auch diese Sinnesänderung der Gemeinde ist reine Vermutung, für Schmiedel freilich eine Annahme der Notwendigkeit, aber doch nur der Not, denn sie wird in unserem Briefe auch nicht durch die geringste Spur unterstützt. Notwendig ist aber diese Annahme für Schmiedel, weil nur durch sie die weitere Annahme — auch eine reine Vermutung — erklärt wird, dass

III. Paulus aus Freude über jene günstige Aufnahme des Timotheus und unseres ersten Briefes den Titus mit einem ersten, dem Viercapitelzwischenbrief noch vorausgehenden Zwischenbrief nach Korinth gesendet habe, um die Collecte, zu welcher die Korinthier (1. Kor. 16, 1) bereit sind, in Gang zu bringen. In diesem Briefe, der nach Schmiedel ohne bedeutsamen Inhalt, nur ein Beglaubigungsschreiben für den der korinthischen Gemeinde noch unbekannten Titus gewesen, habe Paulus zugleich den Korinthiern die aus Freude über die Haltung der korinthischen Gemeinde geschehene Abänderung des 1. Kor. 16, 5 ff. angekündigten Reiseplanes gemeldet, nämlich den Plan 2. Kor. 1, 15, der ihn von Ephesus aus unmittelbar nach Korinth, dann nach Makedonien und wieder nach Korinth zurückführen werde, einen Plan, den Paulus dann schliesslich wieder in den 1. Kor. 16, 5 angekündeten eRP zurückumgeändert habe, als bei jener ersten Anwesenheit des Titus ein Aufruhr der Gemeinde wider den Paulus eingetreten sei. Bei jener ersten Anwesenheit des Titus oder um die Zeit derselben sei nämlich aus irgend einem Grunde die oben unter II. erwähnte Sinnesänderung der Gemeinde eingetreten. Sie habe den Blutschänder wieder aufgenommen, und es sei Paulus zugleich von irgend

Einem auf das Schwerste beleidigt worden (Paulus in seiner Abwesenheit). Denn auch Schmiedel versteht unter dem *ἀδικήσας* 2. Kor. 7, 12 und dem *λυπήσας* 2. Kor. 2, 5 den von der Gemeinde Bestraften (2. Kor. 2, 6 ff.), nicht den Blutschänder aus 1. Kor. 5, 1, sondern einen Beleidiger des Paulus, und unter dem *ἀδικηθείς* 2. Kor. 7, 12 den Paulus. Titus, der dieser feindseligen Stimmung der Gemeinde gegenüber sich machtlos gefühlt habe, sei darauf ohne Erfolg gewesen und, ohne die angefangene Collecte vollendet zu haben, zum Paulus zurückgereist.

Für diese Alles entscheidende erste Reise des Titus mit einem ersten Zwischenbriefe noch vor dem Viercapitelbrief glaubt Schmiedel zwei Spuren aufweisen zu können.

a) Von Titus heisst es 2. Kor. 8, 6: *ἵνα καθὼς προενήρξατο οὕτως καὶ ἐπιτελέσῃ εἰς ὑμᾶς καὶ τὴν χάριν ταύτην*. Nach Schmiedel soll mit diesem *προ* Paulus aussprechen, dass Titus mit der Collecte bei seiner ersten Reise einen Voranfang und dann bei seiner zweiten Reise mit dem zweiten Zwischenbriefe einen Anfang, endlich bei seiner dritten Reise (2. Kor. 8 und 9) die Vollendung gemacht habe. Es ist diese Hervorhebung eines Voranfangs vor dem Anfange in den angeführten Worten nicht begründet. Das Wort *προενάρχεσθαι* kommt überhaupt nur hier (8, 6) und 8, 10 vor, ist also von Paulus für diese Lage geschaffen und kann nur aus dieser Lage verstanden werden. Die Lage aber ist, dass Paulus eine von den Korinthiern schon 1. Kor. 16, 1 bedachte, dann von Titus angefangene (2. Kor. 8; 9), dann von Paulus in Makedonien betriebene (2. Kor. 8) Collecte in Korinth endlich durch Titus zum Abschluss bringen will. So bedeuten denn die Worte 8, 6: „Wie er, Titus, zuvor bei euch den Anfang gemacht hat, so nun auch vollende er an euch diesen Gunsterweis.“ Denn *προενάρχεσθαι* heisst nicht „einen Voranfang machen“, sondern „vor einem Anderen einen Anfang mit einer Sache machen“. Nun bezieht sich

das *προενάρχεσθαι* Vers 10 darauf, dass Titus bei den Korinthiern schon vor dem Paulus bei den Makedoniern einen Anfang mit der Collecte gemacht, die Korinthier schon im Jahre 58 (*ἀπὸ πέρυσι*), die Makedonier nach der Herbsttag- und Nachtgleiche freilich unseres Jahres 58, für die Makedonier aber, bei denen Paulus diese Briefe schreibt, im Anfang des Jahres 59, weil die Makedonier das Jahr mit der Herbsttag- und Nachtgleiche anfingen. In diesem Sinne, in welchem Schmiedel selber das Wort Vers 10 deutet, mit der Bemerkung, dass das Wort nur so eine significante Bedeutung gewinne, steht in seinem Zusammenhange das Wort auch Vers 6 von Titus. Paulus sagt, er habe den Titus aufgefordert, wie er zuvor, d. h. vor den Makedoniern (8, 1—5), schon im Sommer 58 in Korinth einen Anfang mit der Collecte gemacht, so nun auch die Vollendung derselben in Korinth zu beschaffen, damit, wenn Paulus mit makedonischen Brüdern nach Korinth komme, hier die Collecte fertig sei (2. Kor. 9, 3). Bewusste Absicht des Paulus bei dieser Angabe ist es, den Korinthiern die Ehre des Anfangs dieser grossen Collecte vor den Makedoniern zuzuerkennen. Sie sollten Anfang und Schluss derselben sein. Zuvor den Anfang mit dieser Collecte hatte aber Titus nach unserer Ansicht damals gemacht, als er mit dem 2. Kor. 2, 3 und 4 und Cap. 7, 8 erwähnten verloren gegangenen Zwischenbrief im Sommer 58 von Paulus nach Korinth gesandt war und die Gemeinde dem Paulus wiedergewonnen hatte.

b) Eine zweite Spur einer ersten Reise des Titus vor einer zweiten Reise mit dem Viercapitelbriefe findet Schmiedel in den Angaben des Paulus, dass nach 2. Kor. 12, 18 ein Bruder den Titus begleitet, nach 8, 16—24 aber zwei Brüder. Das beweise zwei unterschiedene Reisen des Titus. Die eine mit dem einen Bruder sei jene allererste Reise mit dem ersten Zwischenbriefe; eine andere sei die zweite mit dem zweiten Zwischenbriefe, d. h. dem Viercapitelbriefe 10—13, 10. Eine dritte

sei dann die mit dem Briefe 2. Kor. 1—9 und den zwei Brüdern (8, 18 und 22).

Aber zu dieser Anschauung der Verhältnisse kann Schmiedel nur gelangen, wenn er Cap. 10—13 schon als Fragment des vor Cap. 1—9 geschriebenen Zwischenbriefes, des Cap. 2, 4 und 7, 8 erwähnten, festgestellt hatte. Dann müssten die Worte 12, 18 allerdings auf eine noch frühere Reise des Titus nach Korinth mit einem Bruder bezogen werden, auf welcher die Korinthier die Erfahrung von der Uneigennützigkeit des Titus gemacht haben. Wer diese Annahme nicht macht, wie wir, bezieht die Worte 2. Kor. 12, 17 und 18 auf die Reise des Titus mit dem verlorenen Zwischenbriefe (2, 4; 7, 8). Auf dieser Reise gewann Titus diese Gemeinde dem Paulus wieder, und weil er sie gewonnen hatte, begann er auch die von den Korinthiern schon gewollte Collecte (1. Kor. 16, 1; 2. Kor. 8, 10 und 6) zu verwirklichen. Bei dieser Collecte und weil nach dem Zusammenhange von Cap. 12, 16—18 auch Titus wohl wie Paulus nicht auf Kosten der Gemeinde der Korinthier lebte, machten diese die Erfahrung von der Uneigennützigkeit des Titus, von welcher 12, 18 die Rede ist. Auf dieser Reise begleitete den Titus ein Bruder, während zwei Brüder (8, 18—22) ihn auf der folgenden Reise begleiteten, bei welcher er unsern erhaltenen zweiten Brief abgab. Das alles stimmt so trefflich zusammen, dass die verwickelte Hypothese Schmiedel's von drei Reisen des Titus statt zweier und zwei Zwischenbriefen statt eines unnötig und hinfällig wird.

Zugleich ist die Annahme auch Schmiedel's, dass Titus von einer allerersten Reise nach Korinth infolge auch einer schweren Beleidigung des Paulus unverrichteter Sache zum Paulus zurückgekehrt sei, nicht zu begründen. Denn die Deutung, der *ἀδικήσας* (7, 12) sei nicht der Blutschänder (1. Kor. 5, 1 etc.), sondern ein Beleidiger des Paulus, und der *ἀδικηθείς* sei nicht der Vater des Blutschänders, sondern Paulus, ist nicht zu beweisen. Da der

ἀδικήσας (7, 12) derselbe ist mit dem λυπήσας, so ist die Deutung des ἀδικήσας an folgende Voraussetzung gebunden.

1. Es muss von dem ἀδικήσας gesagt werden können (2, 5): „Er hat nicht (sowohl) mich betrübt, sondern anteilmässig, damit ich nicht beschwere, euch alle.“ Dies Urteil passt auf den Blutschänder so zutreffend und so unzutreffend auf einen Beleidiger. Denn im Grunde konnte Paulus weder von dem Blutschänder noch von einem Beleidiger sagen, er habe nicht ihn betrübt, sondern die ganze Gemeinde; aber in Seelengrösse konnte Paulus, die Beleidigung verachtend, sagen: Der Beleidiger hat nicht mich betrübt, sondern die Gemeinde, insofern die ganze Gemeinde die Beleidigung ihres Apostels als eine eigene empfinden musste, und ebenso konnte Paulus die Blutschande von Seiten eines Gemeindemitgliedes als eine Betrübnis der ganzen Gemeinde, nicht als seine eigene hinstellen.

2. Paulus muss von dem ἀδικήσας sagen können (2, 6): Die Strafe von Seiten der Mehrzahl, nach Vers 8 Ausschluss von der Agape und der Gemeinde überhaupt, sei eine genügende gewesen. Dies setzt aber, wie auch Schmiedel annimmt, voraus, dass Paulus eine härtere Strafe gedacht und brieflich gefordert habe. Das passt nicht mehr auf einen Beleidiger; denn wäre auch die Beleidigung noch so schwer gewesen, welche härtere Strafe wäre denkbar? Erstechen, kreuzigen, verbrennen für eine Beleidigung des Paulus? Merkwürdig, dass Schmiedel sich diese Frage nicht vorgelegt, ebensowenig wie die anderen Vertreter seiner Ansicht. Dazu kommt, dass, wenn Paulus ein Beleidigter war, es doch kleinlich gewesen wäre, wenn er über den Ausschluss aus der Gemeinde hinaus eine härtere Strafe gefordert hätte. Wohl aber trifft diese Andeutung einer härteren Strafe als Ausschluss aus der Gemeinde auf den Blutschänder zu, wider den Paulus brieflich (1. Kor. 5, 5) gefordert hatte, dass er dem Satan zum Verderben des Fleisches übergeben werde. Mit dieser Beziehung auf den Blutschänder und

seine Strafe stehen wir allein auf geschichtlich festem Grunde, und das ist von entscheidender Bedeutung.

3. Paulus muss von dem ἀδικήσας sagen können (2, 7), dass die Gemeinde ihm Gnade gewähren, d. h. ihn wieder aufnehmen und ihm Liebe beweisen möge, damit er nicht durch übergrosse Betrübnis verzehrt werde. Das stimmt ebensogut zu einem Blutschänder, der aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde, als zu einem Beleidiger, dem dasselbe widerfahren; denn der Ausschluss aus der Gottesgemeinde musste als Verlust des ewigen Heiles auf das tiefste empfunden werden.

4. Es muss der Ausdruck ἀδικήσας und ἀδικηθείς für einen Beleidiger oder einen Blutschänder sich rechtfertigen lassen. Für einen Beleidiger und Beleidigten versteht er sich von selbst, aber auch für den Blutschänder dann, wenn die That nicht sowohl religiös als Verletzung eines göttlichen Gebotes, sondern sittlich als Verletzung der Pietät und der Sohnespflicht, oder rechtlich als Verletzung eines menschlichen Gesetzes, als eine Rechtsverletzung des Vaters durch den Sohn aufgefasst wurde. Jene Auffassung war freilich die des Paulus (1. Kor. 5, 1). Diese aber erklärt sich als die Auffassung der heidnischen Gläubigen in der Gemeinde, und daher nimmt Paulus in seiner Rede wohl den Ausdruck auf, den die Gemeinde für dieses Verhältnis gebraucht hatte, indem sie ihm vorwarf, er habe nur zu Gunsten des verletzten Vaters jene harte Strafe gefordert. Der Ausdruck ἀδικηθείς vom Vater setzt übrigens wohl voraus, dass der Vater noch lebte, und es ist auch kein Grund, mit Schmiedel anzunehmen, dass der Vater gestorben sei. Die Stiefmutter hatte wohl von dem Manne sich scheiden lassen nach 1. Kor. 7, 11, um nach dieser Scheidung den Sohn heiraten zu können.

5. Es muss endlich eine so schwere Beleidigung von Seiten eines Menschen in der Gemeinde denkbar gemacht werden, welche an eine noch härtere Strafe als Ausschluss aus der Gemeinde hätte denken lassen. Auch Schmiedel

hat eine solche Beleidigung nicht denkbar machen können. Er denkt daran, es könne Jemand des Paulus Christuserscheinung vor Damaskus als Blendwerk des Satans oder als Act des Zornes Gottes oder Christi bezeichnet haben, wie im zweiten Jahrhundert die Clementinischen Homilien, lib. 17, Cap. 19. Aber wäre auch der Widerspruch gegen das Apostelrecht des Paulus auf Grund der Vision Christi, der nach 1. Kor. 9, 1 in Wirklichkeit erhoben wurde, schon im Jahre 58 in dieser Form ausgesprochen, so wäre diese Beschuldigung wenigstens von der ganzen Christuspartei erhoben, und Paulus hätte nicht von einem einzelnen *ἀδικήσας* sprechen können. Auch hätte Paulus da, wo er sein Aposteltum gegen die Christusapostel verteidigt, sicher diesen Vorwurf berücksichtigt, wenn er in der Form einer schweren Beleidigung von entscheidender Bedeutung in der Gemeinde gemacht wäre. Weiter denkt Schmiedel (Exc. zu 2. Kor. 2, 5—11) etwa an geschlechtliche Verirrung des Paulus, ein allerdings furchtbarer Vorwurf, dem gemacht, der die Unzucht in Korinth so scharf bekämpft! Aber eine solche Beleidigung ist bei einem Paulus, der den ersten Korinthierbrief geschrieben, undenkbar, und undenkbar ist, dass keine Spur einer Verteidigung des Paulus gegen einen so völlig vernichtenden Vorwurf sich findet. Eine solche Beleidigung hätte Paulus in Seelengrösse nicht so behandeln können, dass er hätte sagen dürfen: *οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν* (2. Kor. 2, 5). Dass aber Schmiedel zu einer solchen Vermutung gedrängt wird, ist der schlagendste Beweis, dass die Deutung des *ἀδικήσας* auf einen Beleidiger des Paulus thatsächlich unmöglich ist. Sie scheitert unbedingt an No. 2 und No. 5. Deshalb kann aber auch durch eine unberechtigte Deutung des *ἀδικηθείς* auf Paulus (7, 12) die Vermutung einer allerersten Reise des Titus, einer wirkungslosen, nicht begründet werden.

Hat Schmiedel also geirrt, als er thatsächliche Spuren einer ersten Reise des Titus mit einem ersten

Zwischenbriefe vor dem Viercapitelzwischenbrief glaubte gefunden zu haben, so bleibt die Thatsache 2. Kor. 12, 18 in ihrer entscheidenden Bedeutung von Bestand, und sie allein macht es unmöglich, Cap. 10, 1—13, 10 vor Cap. 1—9 anzusetzen. Es fällt vielmehr die Erfahrung, welche die Korinthier von der Uneigennützigkeit des Titus machten, in die Zeit der Reise desselben mit dem verlorenen Zwischenbriefe (2, 3 ff.; 7, 8).

Die weitere Entwickelung denkt nun Schmiedel so, dass

IV. Paulus den Titus mit dem 2, 3 und 7, 8 erwähnten Zwischenbriefe, von dem der Viercapitelbrief ein Fragment sein soll, abermals nach Korinth zurücksendet, dass nun derselbe Titus, der vorher über die Gemeinde keine Macht gewonnen hatte, jetzt mit Hülfe dieses Briefes des Paulus die mit dem Paulus entzweite Gemeinde in ihrer Mehrzahl für den Paulus wiedergewinnt und dass er dieses Ergebnis dem Paulus in Makedonien meldet (2, 13; 7, 5 ff.). Paulus aber sendet

V. denselben Titus noch einmal mit unserem zweiten Briefe Cap. 1—9 von Makedonien sich voraus, um dann

VI., nachdem dieser Brief den Frieden mit der ganzen Gemeinde besiegelt hat, selber nach Korinth zu kommen und dort nach unserer Rechnung Winter 58/59 zu bleiben.

Unbefangene Betrachtung wird gestehen müssen, dass die Reihe für uns doch unbegreiflicher Annahmen, welche Schmiedel zur Durchführung seiner Hypothese (zwei Reisen des Titus von Ephesus nach Korinth und zurück mit einer Reise von Makedonien nach Korinth und zwei Zwischenbriefe im Verlauf weniger Monate des Jahres 58) die korinthischen Verhältnisse mehr verwirrt als entwirrt. Viel einfacher dürfte man den Gang der Verhältnisse in folgender Weise denken:

1. In 1. Kor. 4, 18 liegt, dass Paulus schon eine Zeit lang in Korinth erwartet wurde und dass Etliche sich aufblähten, als wenn er überhaupt nicht käme, weil er bis

dahin diese Erwartung getäuscht hatte. Da nun die Korinthier 2. Kor. 1, 13 dem Paulus vielleicht mit Rücksicht auf seine Verheissungen eines Besuches in seinen Briefen Zweideutigkeit vorwarfen, so darf man annehmen, dass Paulus jenen in dem ersten verlorenen Briefe (1. Kor. 5, 9), also vor unserem ersten erhaltenen, diese seine Ankunft versprochen hatte und zwar als eine Reise von Ephesus unmittelbar nach Korinth, dann nach Makedonien und zurück nach Korinth. Dies ist dann der ursprüngliche Reiseplan, von dem 2. Kor. 1, 15 spricht, dessen Ausführung die Korinthier vor unserem ersten erhaltenen Briefe erwarten. Wenn nun

2. Paulus das später (1. Kor. 4, 19) gegebene Versprechen, *ταχέως* zu kommen, dahin bestimmt (1. Kor. 16, 5 ff.), dass er nach Korinth kommen wolle, aber erst, nachdem er Makedonien durchreist habe, so war dies eine Änderung jenes ursprünglichen Reiseplanes, wie er 2. Kor. 1, 15 gegeben ist, durch den neuen Reiseplan 1. Kor. 16, 5 ff., und die Korinthier konnten den Paulus, als er auch diesen Plan nicht ausführte, sondern statt seiner den Titus sandte, anklagen (2. Kor. 1, 17 vgl. mit 1, 13), dass er seine Verheissungen leichtsinnig gebe und dann nicht halte, ja auch etwa, dass er absichtlich zweideutig schreibe, um sich eine Entschuldigung offen zu halten, wenn er sein Versprechen nicht halte. Darauf kann wohl 2. Kor. 1, 13 gehen.

Für diese Anschauung der Verhältnisse spricht auch die Darstellung des Paulus 1. Kor. 16, 5 ff. Die absichtliche Wiederholung und Betonung, dass er Makedonien nur durchreisen wolle, dass er bei den Korinthiern aber eine längere Zeit, den Winter, verbleiben und jetzt nicht im Vorübergehen sie sehen wolle, damit sie ihn dann nach Jerusalem geleiten, sprechen doch dafür, dass er den Korinthiern ein früher gegebenes, jetzt geändertes Versprechen, eine früher erregte, jetzt getäuschte Erwartung annehmbar machen will.

Wenn Schmiedel bei Gelegenheit dieser Veränderung des Reiseplanes mit Recht darauf dringt, dass Paulus den nach unserer Annahme ursprünglichen Plan (2. Kor. 1, 15 und 16) in einer Lage gefasst habe, wo er volles Vertrauen (πεποίϑησις) zu der Gemeinde hatte, und daraus den Schluss zieht, dass er ihn gefasst habe, als nach seiner Hypothese der rückkehrende Timotheus günstige Nachrichten aus Korinth gebracht habe, so erklärt sich diese πεποίϑησις auch bei unserer Annahme. Denn war der Plan 2. Kor. 1, 15 der ursprüngliche, dann in 1. Kor. 16, 5 veränderte, und wurde er in dem 1. Kor. 5, 9 erwähnten, aber verloren gegangenen Briefe den Korinthiern ausgesprochen, so wurde er vor unserem ersten erhaltenen Briefe in einer Zeit gefasst, in welcher noch nichts von dem eingetreten war, was später das Verhältnis zwischen Paulus und der Gemeinde verwirrte und dem Paulus die πεποίϑησις nehmen musste.

3. Empfängt nun Paulus, wie wir oben angenommen, durch den rückkehrenden Timotheus ungünstige Nachrichten über die Aufnahme seines Briefes, den er den drei Abgesandten mitgegeben, so wird sich dies darauf bezogen haben, dass die Gemeinde die an dem Blutschänder zu vollziehende Strafe nicht ausgeführt und in dem hierbei natürlich ausgebrochenen Streite die Gegner des Paulus, besonders die judaistischen Christusapostel, vollen Einfluss gewonnen haben, weil besonders Alle, die sich ihnen und ihren Anklagen wider den Paulus zuwandten, die Ankunft des Paulus in Korinth fürchteten und deshalb das Zerwürfnis der Gemeinde mit dem Paulus unheilbar machen wollten, um der Strafe durch den Paulus zu entgehen, alle die, von denen 2. Kor. 12, 21 die Rede ist. Dass Timotheus ungünstige Nachrichten überbracht habe, lässt sich freilich auch nicht unmittelbar beweisen, und Schmiedel nennt diese Annahme eine reine Combination. Aber diese Combination ist eine wohl zu begründende. Nach 1. Kor. 16, 10 war, als die drei Ab-

gesandten aus Korinth nach Ephesus zum Paulus kamen, Timotheus in Korinth noch nicht eingetroffen. Er wird also die Rückkehr jener Abgesandten mit unserem ersten Briefe erlebt haben und dann den Aufruhr der Gemeinde wider den Paulus infolge dieses Briefes und besonders infolge der Weigerung, die Strafe wider den Blutschänder auszuführen. Diese tiefe Erregung der Gemeinde muss er natürlich dem Paulus gemeldet haben, der ihn in Ephesus zurückerwartete (1. Kor. 16, 11). Weiter wird die Combination durch die Sendung des Titus begründet. Wenn Paulus statt des Timotheus, des Mitgründers der Gemeinde (2. Kor. 1, 19) und genauen Kenners aller Verhältnisse und Personen, den Titus sendet, so wäre dies unerklärbar, wenn Timotheus mit seiner Sendung (1. Kor. 4, 17 vgl. mit 16, 10) Erfolg gehabt und günstige Nachrichten gebracht hätte. Es erklärt aber diese Annahme die folgende Entwickelung, d. h. Verwickelung der Verhältnisse ohne die durch nichts zu begründende Notannahme Schmiedel's, die Gemeinde habe unseren ersten Brief des Paulus zuerst günstig aufgenommen und den Blutschänder ausgestossen, habe dies jedoch hinterher aus irgend einem unbekannten Grunde bereut und den Blutschänder wieder aufgenommen.

4. In dieser schwierigen Lage sendet Paulus nicht wieder den Timotheus, sondern den Titus nach Korinth mit dem verlorenen Zwischenbriefe (2. Kor. 2, 3 ff.; 7, 8 ff.), und was entscheidend ist, die Schilderung, welche Paulus von dieser Sendung des Titus und seiner Aufnahme in Korinth giebt (Cap. 7, 13—15), enthält auch nicht die leiseste Spur, dass Titus vorher schon einmal dagewesen und unverrichteter Sache zurückgekehrt ist. Dem Titus gelingt es, mit diesem Briefe wenigstens die Mehrzahl der Gemeinde, die *πλείονες* (2. Kor. 2, 6), für den Paulus wieder zu gewinnen, so dass diese Mehrzahl wenigstens nun den Blutschänder mit einer Strafe belegt, die Paulus für eine genugsame erklärt (2. Kor. 2, 6), d. h. aus der

Gemeinde ausstösst, das Verhältnis der Agape zu ihm auflöst, eine Milderung der Strafe, welcher Paulus zustimmt (2. Kor. 2, 10), und dass diese Mehrzahl dem Paulus wieder in altem Eifer und alter Liebe sich zuwendet (2. Kor. 7, 11). In solcher Lage ist es dann natürlich, dass, um diese Wiederkehr der Liebe zu beweisen, die Korinthier unter Mahnung des Titus die Collecte in Angriff nahmen, die dem Paulus damals so sehr am Herzen lag. Darauf bezieht sich das *προενήρξατο* 2. Kor. 8, 6 und 10.

Hatte Titus nun aber auch die Mehrzahl für den Paulus wieder bestimmt, so waren damit nicht alle Anklagen der Gemeinde wider den Paulus, wider seinen Charakter, sein Evangelium, sein Apostelrecht beseitigt, und es blieb auch noch immer in der Gemeinde eine Minderzahl, welche dem Paulus sich nicht beugte. Namentlich wird erst mit dieser Sendung des Titus der dauernde Aufschub der Reisen des Paulus nach Korinth ein brennender Punkt der Anklage. Denn hatten auch die Korinthier die Änderung (1. Kor. 16, 5) ertragen und entschuldigen können unter der Verheissung eines dauernden Aufenthaltes des Paulus bei ihnen, so wird nun, als Paulus auch diese Änderung ausführte, als er, wo er so dringend notwendig schien, statt seiner wieder den Titus sandte, die Gemeinde mit Recht verstimmt. Nun konnten die Gegner des Paulus triumphirend rufen: Wir hatten doch Recht, als wir sagten, er werde nicht mehr kommen (1. Kor. 4, 18 und 19), und die Freunde des Paulus konnten ihn nicht verteidigen. Deshalb die ausführliche und ernste Verteidigung dieses Aufschubes der Reise zu den Korinthiern (2. Kor. 1, 15—24). Daher aber, um das in der Gemeinde noch gebliebene Misstrauen zu beseitigen, sendet Paulus

5. den Titus noch einmal von Makedonien nach Korinth zurück mit unserem zweiten erhaltenen Briefe, um die letzten Verstimmungen der Wiedergewonnenen zu

heben, die noch Widerstrebenden zu schrecken, die Collecte zu beenden, bevor er

6. endlich selber zu der nun zur Versöhnung vorbereiteten Gemeinde kommt (2. Kor. 12, 14; 13, 1. 2), um sich von ihr mit der abgeschlossenen Collecte (2. Kor. 8, 9) nach Jerusalem senden zu lassen (1. Kor. 16, 3 und 4).

Zu diesen Gründen, welche die Hypothese des Viercapitelbriefes auch in der Form Schmiedel's unmöglich und überflüssig machen, treten noch andere Andeutungen in Cap. 10—13, welche nicht gestatten, diese Capitel in den Zwischenbrief (2, 4; 7, 8) zu verlegen.

I. Wenn Paulus 13, 1 sagt: „Zum dritten Mal diesmal zu euch zu kommen, bin ich im Begriff," und wenn er 12, 14 ausspricht: „Zum dritten Mal dieses Mal stehe ich bereit, zu euch zu kommen," so können solche Worte von Paulus nur gebraucht sein, wenn er unmittelbar vor der Reise nach Korinth stand. Das stimmt mit der vorher gezeichneten Lage, nach welcher Paulus von Ephesus aus schon in Makedonien angelangt war, hier von Titus günstige Nachrichten über die Gemeinde empfangen hatte und so jedes Hindernis bereuen musste, das ihn bis dahin von Korinth ferngehalten. Nicht stimmen solche Worte aber zu einem Zwischenbriefe vor Cap. 1—9 unseres zweiten Briefes, mit welchem Zwischenbriefe Paulus den Titus von Ephesus aus nach Korinth sandte, um die Gemeinde erst wiederzugewinnen, um dann später nach der Wiedergewinnung selber nach Korinth zu gehen.

II. Wenn Paulus im Zusammenhang mit den Worten: „Zum dritten Mal dieses Mal zu euch zu kommen bin ich im Begriff" ausspricht (13, 2): „Falls ich werde gekommen sein, werde ich abermals nicht schonen" und 13, 10 ausspricht: „Deshalb schrieb ich dies abwesend, damit ich anwesend nicht Härte anwende nach der Vollmacht, welche der Herr mir gab," so haben diese Worte nach den Worten 1, 23, dass er aus Schonung nicht mehr nach Korinth gekommen, und unmittelbar vor seiner Ankunft

in Korinth einen guten Sinn, aber nicht vor diesen Worten und im Zwischenbriefe. Denn hätte Paulus in dem Zwischenbriefe so offen ausgesprochen, dass er, wenn er nun nach Korinth komme, schonungslos strafen werde, so musste er sich sagen, dass er mit einer so ernsten Drohung die Aufgabe des Titus, die dieser wegen ihrer Schwierigkeit nur auf dringendes Zureden des Paulus übernommen hatte, die Aufgabe, die Gemeinde für den Paulus wiederzugewinnen, unmöglich machen werde.

III. Wenn Paulus 10, 6 ausspricht: „In Bereitschaft stehend, zu strafen jeden Ungehorsam, wenn vollendet sein wird euer Gehorsam,“ so haben diese Worte nach dem Zwischenbriefe, durch den die Mehrheit der Gemeinde, aber noch nicht Alle, zum Gehorsam zurückgekehrt waren, einen guten Sinn, aber nicht in dem Zwischenbriefe, der geschrieben wurde, als die Gemeinde wenigstens in ihrer Mehrheit noch in Ungehorsam wider den Paulus stand.

Mit dieser Entwirrung der geschichtlichen Verhältnisse sind allerdings die inneren Gründe für die Hypothese des Viercapitelbriefes noch nicht widerlegt. Auch Schmiedel gründet die Notwendigkeit der Zerlegung des zweiten Briefes und der Abtrennung der Cap. 10, 1—13, 10 von Cap. 1—9 auf innere Gründe.

1. Auf eine völlige Verschiedenheit des Tones der Rede in Cap. 1—9 und Cap. 10—13, die einer Verschiedenheit des Inhalts entspreche; in Cap. 1—9 herrsche der Ton der Befriedigung mit der ganzen Gemeinde, der Freude an ihr, dass sie in Eifer und Liebe sich ihm wieder zugewendet (7, 7 ff.), in Cap. 10—13 der Ton der leidenschaftlichsten Erregung mit manchen harten Worten wider die ganze Gemeinde, dass sie den Gegnern des Apostels sich zugewendet und Recht, Stellung, Ehre desselben gegen seine Gegner nicht gewahrt habe (11, 3; 12, 11).

Hier hat Schmiedel Recht, nur nicht ganz Recht, denn auch er selber gesteht zu, dass in Cap. 1—9 Paulus in seiner Freude über die Rückwendung der Gemeinde zu

ihm das Lob der Gemeinde wohl zu stark aufgetragen habe, und thatsächlich zeigt ja auch dieser Teil des Briefes 1—9, dass Paulus 1—7 noch gegen das Misstrauen der ganzen Gemeinde in einer Reihe von sehr ernsten Punkten sich verteidigt, gegen das Misstrauen in die Lauterkeit und Festigkeit seines Charakters (1, 12—2, 11), gegen das Misstrauen in die göttliche Wahrheit seines Evangeliums bei seinem Bruche mit der alttestamentlichen mosaischen Offenbarung des Buchstabens (2, 16—4, 6), gegen das Misstrauen in seine Leiden, die von den Gegnern als eine Strafe Gottes über den Irrlehrer gedeutet wurden, der nicht Gottes Wort, sondern seine eigene Lehre verkünde (4, 7—6, 10). Das ist doch gewiss, dass auch Cap. 1—7 Paulus vor einer Gemeinde steht, die noch in sehr ernsten Dingen ihm misstraut, dass also Cap. 1—7 nicht Abschluss einer vollzogenen Versöhnung, sondern letzter Schritt zu einer zu vollziehenden ist. Weiter muss auch Schmiedel zugestehen, dass der Ausdruck des Paulus, die Gemeinde in allen Gliedern sei zum Gehorsam gegen ihn zurückgekehrt, z. B. 7, 13 und 15, dadurch sich beschränke, dass in Wirklichkeit doch nur eine Mehrzahl dem Paulus sich wieder zugewendet (2, 6). Dann aber hat auch Schmiedel nicht beachtet, dass Paulus in Lob und Tadel der Gemeinde in Cap. 1—9 und 10—13 sich nicht widerspricht. Er lobt sie und tadelt sie nicht in demselben Punkte, denn in Cap. 1—9 lobt er die Gemeinde, dass sie in ihrem persönlichen Verhältnisse zu ihm ihre alte Liebe wieder beweise, ebenso wie gegen seinen Abgesandten Titus. In Cap. 10—13 aber tadelt er die Gemeinde, dass sie von den judaistischen Gegnern sich habe fangen lassen und wider diese judaistischen Übersehrapostel sein Apostelrecht nicht gewahrt habe (12, 11). Das sind zwei sehr verschiedene Verhältnisse, und daraus erklärt sich nicht allein überhaupt der verschiedene Ton dieser beiden Abschnitte mit dem verschiedenen Inhalte, sondern auch der verschiedene Ton gegen die Gemeinde,

in welcher auch die Gutgesinnten sich dazu hatten verleiten lassen, die mit Empfehlungsbriefen aus Jerusalem gekommenen judaistischen Apostel als Christusapostel und ὑπερλίαν ἀπόστολοι, den Paulus als Nicht-Christusapostel und Minderapostel anzusehen.

Weiter begründet auch Schmiedel die Zerlegung des Briefes

2. durch Widerlegung Derer, welche die Verschiedenheit des Tones des Briefes in den beiden Teilen daraus erklären wollen, dass Cap. 1—9 für den wiedergewonnenen Teil der Gemeinde geschrieben wurde, Cap. 10—13 wider den feindselig gebliebenen und wider die judaistischen Gegner. In dieser Widerlegung hat Schmiedel wieder Recht, nur wieder nicht ganz Recht. In beiden Teilen des Briefes redet Paulus ohne Sonderung zu der Gemeinde im Ganzen, wenn auch allerdings in der Einleitung zu Cap. 10—13, in 10, 1—6, und am Schlusse (12, 21; 13, 2) angedeutet ist, dass Paulus dort seine judaistischen Gegner, hier die unreinen Elemente im Auge hat. Denn der Brief ist nicht etwa, wie Schmiedel hier und da ihn deutet, in Cap. 1—9 ein Versöhnungsbrief mit der ganzen Gemeinde, in Cap. 10—13 ein Anklagebrief gegen die ganze Gemeinde, sondern er ist, wie 12, 19 klar ausspricht, von Anfang bis zu Ende eine Selbstverteidigung des Paulus gegen das Misstrauen und gegen die Verkennung der ganzen Gemeinde vor der ganzen Gemeinde. Das muss man zur klaren Erkenntnis sich bringen, um den zweiten Brief überhaupt zu verstehen. Derselbe ist auch in Cap. 1—7 die Vorbereitung zu einer erst zu vollziehenden Versöhnung durch eine Selbstverteidigung des Paulus gegen eine Gemeinde, die noch dem Paulus nicht völlig vertraut oder noch feindselig gesonnen ist. Diese Selbstverteidigung kann aber in Cap. 10—13 wegen des Gegenstandes hin und wieder auch ein härteres Wort wider die Gemeinde nicht vermeiden, weil Paulus hier, wo er offenbar zum ersten Mal in Korinth sein Verhältnis zu den juda-

istischen Christusaposteln bespricht, welche der Gemeinde als ὑπερλίαν ἀπόστολοι galten, auf die ganze Zeit zurückgeht, in welcher die korinthische Gemeinde, auch die jetzt ihm wieder zugethane, seine Apostelehre nicht gewahrt hatte (12, 11 ff.). In dieser Selbstverteidigung aber sucht Paulus zuerst 1—9 alles Misstrauen zu beseitigen, das im Gemüte der Gemeinde, auch der wieder gut gesinnten, gegen ihn als Charakter und als Apostel noch wirken könnte, um das volle Vertrauen der ganzen Gemeinde nach allen Seiten wiederzugewinnen, so dass auch seine Gegner in der Gemeinde keinen Angriffspunkt mehr wider seinen Charakter und seine Apostelpersönlichkeit hatten, und dann erst geht er 10—13 auf den für ihn peinlichsten Punkt ein, auf seine Stellung zu den judaistischen Aposteln und ihre Behauptung, dass sie, aber nicht Paulus, Apostel Christi seien (2. Kor. 10, 7 ff.). Peinlich war dieser Punkt für Paulus, weil wider ihn und seinen Apostelanspruch die Thatsache sprach, dass er mit dem lebenden Jesus nie in persönlicher Verbindung gestanden hatte, und diese Thatsache, die den Paulus fort und fort als sein tragisches Geschick verfolgte, nicht aus der Wirklichkeit weggeschafft werden konnte.

Paulus konnte daher sein Apostelrecht thatsächlich nur durch den Erfolg beweisen (1. Kor. 15, 10), ein Beweis, der immer dem Zweifel Raum liess, oder sonst nur durch subjective Versicherung, dass in einer Vision Christus ihm erschienen sei (1. Kor. 15, 8; 9, 1) und dass Gott und Christus durch den Geist ihm das Evangelium geoffenbart haben (1. Kor. 2, 10; Gal. 1, 15). Die Beweiskraft aber dieser subjectiven Versicherung beruhte auf dem vollen Vertrauen zum Charakter des Paulus und zu der selbst erkannten Wahrheit seines Evangeliums. Paulus konnte daher sein Apostelrecht nur solchen beweisen, deren volles persönliches Vertrauen er besass oder wieder gewonnen hatte. So erklärt sich, dass 1—7 von 10—13 gesondert und den Cap. 10—13 vorausgestellt ist, so dass

auf den weichen und freundlichen Ton in 1—7 an einzelnen Stellen in 10—13 ein härterer Ton gegen die Gemeinde folgt.

So entwirren sich die verwirrten Verhältnisse des zweiten Briefes ohne die Annahme, dass 10, 1—13, 10 ein Bruchstück des 2, 3 ff. und 7, 8 ff. angedeuteten Zwischenbriefes sei. Dieser Zwischenbrief ist verloren oder unterdrückt, wahrscheinlich, weil er ein wenig günstiges Bild der korinthischen Gemeinde und ihres Verhältnisses zum Paulus entworfen hatte. Wenn Schmiedel mit Weizsäcker u. a. vermutet, dass Hauptinhalt dieses Zwischenbriefes der 5, 12 ausgesprochene Gedanke gewesen, Paulus wolle durch Feststellung seines Wertes den Korinthiern Grund und Anlass geben zu einem Ruhm ihres Apostels Paulus wider die, welche nur an ihrem Scheine, nicht an ihrer Innerlichkeit einen Ruhm haben (11, 22; 10, 11—18), und auch damit begründen will, dass 10—13 ein Teil eines Zwischenbriefes gewesen, so ist das ein Irrtum; denn den Inhalt des Zwischenbriefes können wir nur vermuten aus dem Zusammenhang, in welchem seiner Erwähnung geschieht (7, 8; 2, 3 ff.). Dann muss er das persönliche Verhältnis der Gemeinde zum Paulus behandelt haben. Selbst wenn man mit Schmiedel den *λυπήσας* und den *ἀδικήσας* auf einen Beleidiger des Paulus deutete, so müsste der Brief doch die Anklage enthalten haben, dass die Gemeinde den, der sie in Christo Jesu gezeugt habe, ihren Vater (1. Kor. 4, 15) ungestraft so schmählich habe beleidigen lassen, und wird von diesem Punkte aus das persönliche Verhalten der Gemeinde zu Paulus beleuchtet haben, nicht aber von dem Punkte aus seines Verhältnisses zu den judaistischen Christusaposteln. Deutet man aber richtiger den *λυπήσας* und *ἀδικήσας* auf den Blutschänder, so wird der Brief vor Allem die Duldung dieses Blutschänders in einer Gemeinde Gottes wider das Gebot des Paulus und damit die Unreinheit und Unsittlichkeit der Gemeinde beklagt haben, ihren Abfall vom Geiste einer

christlichen Gemeinde. Hiermit stimmt, wenn Paulus 2, 4 ausspricht, dass er den Brief unter viel Bedrängnis und Beklemmung des Herzens, unter vielen Thränen geschrieben, nicht um die Gemeinde in Trauer zu versetzen, sondern um ihnen die Liebe zu beweisen, die er für sie im Herzen trage, d. h. doch für ihr ewiges Heil. Diese Worte stimmen aber nicht zu dem Inhalte von Cap. 10, 1—13, 10, der vielmehr aus leidenschaftlicher Erregung gegen die judaistischen Apostel und aus einem schmerzlichen Unmut gegen die Gemeinde, die den Paulus gegen die jerusalemischen Apostel zurückgestellt hatte, und aus heiligem Zorn wider die Sünde in der Gemeinde hervorgegangen. Auch dieser Ton der Rede in Cap. 10—13 beweist, dass dieselben nicht in dem 7, 8 und 2, 4 erwähnten Briefe eine Stelle gehabt haben können.

Damit fällt die Hypothese des Viercapitelbriefes in dem Sinne, dass Cap. 10—13 ein Bruchstück des Zwischenbriefes 2, 4—6 und 7, 8 gewesen sei, nach ihrer äusseren und inneren Begründung.

XIV.

Die vornicänische Litteratur des Christentums

und ihre Bearbeitung zu Ende des 19. Jahrhunderts.

Von

A. Hilgenfeld.

Die vornicänische Litteratur des Christentums hat in dem 19. Jahrhundert eine sehr lebhafte Bearbeitung erfahren. An ihrer Spitze stehen ja die Schriften des Neuen Testaments, als einer Sammlung von apostolischen Schriften,

welche wohl schon vorher von dem protestantischen Theologen anders als von dem katholischen angesehen wurden, aber doch erst in dem vorigen Jahrhundert dem scharfen Feuer der Kritik hinsichtlich apostolischer Herkunft verfielen. Von diesem Prüfungsfeuer wurde die katholische Theologie weniger berührt als die protestantische, weil ihr die Heiligkeit der neutestamentlichen Schriften von vorn herein feststeht durch das unfehlbare Urteil der Kirche. Dieser Schutz fehlt wohl den anderen altchristlichen Schriften von denjenigen an, welche die Namen apostolischer Väter führen. Aber gleichgültig kann es der katholischen Theologie nicht sein, wenn auch sie in das scharfe Feuer einer Kritik geraten, welche die Unwandelbarkeit der Kirche durch Behauptung grosser Umwandlungen bestreitet und die Zuverlässigkeit der kirchlichen Überlieferung durch weitgreifende Anfechtung der Echtheit gefährdet.

So veröffentlichte denn Albert Ehrhard, von dem Priesterseminar in Strassburg berufen zum Professor der Kirchengeschichte in Würzburg, 1894 in den „Strassburger theologischen Studien" Band 4 und 5 eine Schrift: „Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung seit 1880. Allgemeine Übersicht und erster Litteraturbericht", um „auch in weiteren Kreisen dazu beizutragen, die Liebe zu den heiligen Vätern unserer Kirche, die eine feindliche Wissenschaft ihr zu entreissen sich bemüht, zu erhalten und zu vermehren". Gemeint war die liberale protestantische Theologie, hervorgegangen aus „dem ausgesprochensten revolutionären Charakter", welcher der Lehre Luther's anhaftet (S. 88). Durch die Behauptung, dass „keine Einheit der Lehre sich durch die Väter-Schriften hindurchzieht", dass „vielmehr vielgestaltige Irrtümer sie verunstalten", fand Ehrhard das „Erbe der Väter" hart bedrängt, selbstverständlich zunächst durch die von F. C. Baur ausgegangenen protestantischen Forscher auf dem Gebiete des Urchristentums, welche hier eine durch grosse Gegensätze hindurchgehende Entwickelung wahrnahmen,

aber auch durch die von A. Ritschl ausgegangenen Forscher, namentlich A. Harnack und Genossen, welche die altkatholische Kirche aus Entartung, Verkommenheit und Hellenisirung des Christentums herleiteten. Gleichwohl missbilligte Ehrhard selbst ausdrücklich das gerade bei katholischen Schriftstellern hervortretende Bestreben, „so viel Einzelbestimmungen der heutigen Theologie als möglich bei den Kirchenvätern wiederzufinden". „Zurückhaltung und Selbstbeschränkung in der Ausbeutung der früheren und frühesten Zeugen des katholischen Glaubens" nannte er „unstreitig eine Forderung der wahren Wissenschaftlichkeit", „aber zum Überfluss auch eine Forderung der Klugheit". Also auch in der patristischen Theologie eine Schlangenklugheit, in welcher die katholische Kirche Grosses geleistet hat und noch leistet. In meiner Beleuchtung [1]) erinnerte ich an die auch für den Erforscher des Urchristentums unerlässliche Taubenunschuld aufrichtiger Wahrheitsliebe.

Von solcher Zurückhaltung aus Klugheit hat nun Ehrhard als Professor in Wien ein wahres Muster gegeben in dem ersten Supplementbande der „Strassburger theologischen Studien" [2]). Er will alle patristischen Veröffentlichungen aus Deutschland und Holland, Norwegen und Schweden, Frankreich und Belgien, Italien und Spanien, England und Nordamerika, Russland und Griechenland, welche ihm bis zum 1. August 1900 bekannt wurden, ohne Unterschied des Bekenntnisses behandeln, verzeichnet auch grossenteils die ihm unzugänglich gebliebenen. Die Motive und Absichten der vielen Arbeiter auf diesem Gebiete sind allerdings sehr mannigfaltig. „Dennoch ist jeder Arbeiter, wer er sein mag, freudig zu begrüssen; denn welches auch seine Motive seien, wenn er nur ehrlich die

[1]) Ein Lebenszeichen katholischer Patristik, Protest. Kirchenzeitung, 1894, No. 32, Sp. 860—864.

[2]) Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1894 bis 1900. Die vornicänische Litteratur. 1900.

Wahrheit sucht, etwas Licht und ein Schritt vorwärts ist jeder Geistesarbeit beschieden." (S. 631.) Gewiss wird es auch seiner Geistesarbeit beschieden sein, nicht wenig Licht über dieses Arbeitsfeld „unserer tiefzerklüfteten Zeit" zu verbreiten, „einen nicht geringen Schritt vorwärts" durch einen so umfassenden Überblick zu thun. Unsere Anerkennung verdient der Ehrhard von 1900 schon durch die kluge Zurückhaltung, welche ihn vor solchen Ergiessungen, wie 1894 über meine Hermas-Forschungen, behütet. Eine so sorgfältige Zusammenstellung haben wir sogar freudig zu begrüssen. Aber übersehen wir auch nicht die Grundansicht über die vornicänische Litteratur, welche sich in dieser Zusammenstellung ausspricht, und den Standpunkt, welcher sich in der Stellungnahme zu deren so mannigfacher Erforschung kundgiebt.

In der Unwandelbarkeit der Kirche hat schon der Ehrhard von 1894 einen gewissen Wandel anerkannt. Erinnerte er doch seine Bekenntnisgenossen: der hochwichtige Nachweis, „dass die Lehre der Väter mit der heutigen Kirchenlehre in Einklang stehe", sei nicht zu verwechseln „mit der Darstellung der Lehre, wie sie in den Schriften der verschiedenen Väter selbst vorliegt". Und zeigen schon die vornicänischen Väter solche Verschiedenheit der Darstellung, durch welche sich doch die Einheit einer wahren Lehre hindurchzieht, so wird es auch in der tiefzerklüfteten Forschung der Gegenwart über die vornicänische Litteratur eine Wahrheit geben, deren Erforschung nicht das Privilegium eines einzigen Standpunktes ist. Der reine Lichtstrahl der Wahrheit bricht sich wohl auch hier in verschiedenen Farben.

I. Die Verschiedenheit in den vornicänischen Schriften des Christentums führt namentlich auf verschiedene Zeitalter, deren Ehrhard (S. 601 f.) vier wahrnimmt.

Das erste Zeitalter reicht bis in das zweite Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts und umfasst zunächst die 27 Schriften des Neuen Testaments, von welchen die meisten

„schon in der nachapostolischen Zeit ein ganz specifisches Ansehen genossen haben“ (S. 602). Die liberale Forderung, dass schon die neutestamentlichen Schriften in die altchristliche Litteratur hereinzuziehen seien, erkennt Ehrhard an sich als berechtigt an, befolgt sie aber nicht, weil sie am besten besonders behandelt werden in der Einleitung in das Neue Testament. So bleibt ihm denn für das erste Zeitalter „nur die nachapostolische Litteratur übrig“ (S. 603). Gemeint ist die nicht apostolische Litteratur, da doch auch Ehrhard den Apostel Johannes noch den Anfang des Kaisers Trajanus erlebt haben lässt. Es sind folgende Schriften: der (erste) Clemens-Brief, die Ignatius- und Polykarp-Briefe, die Didache, die ältesten apokryphen Evangelien (Hebräer- und Ägypter-Evangelium), die Schriftstücke, die sich an Petrus anlehnen (Kerygma, Evangelium und Apokalypse), sowie die Presbyter des Irenäus oder vielmehr des Papias, im besonderen Aristion. Gegen das Hebräer-Evangelium als Apokryphon erhebt aber Widerspruch der gelehrte Kirchenvater Hieronymus, welcher dasselbe nicht blos de vita illustr. c. 2. 3 für das 'ipsum hebraicum' (Matthaei) erklärt, sondern auch in dem seit 1897 bekannt gewordenen Tract. de Ps. CXXXV (von Ehrhard S. 140 nicht berücksichtigt) ausdrücklich das 'hebraicum evangelium secundum Matthaeum' nennt. Eine so frühe Ansetzung des Ägypter-Evangeliums u. s. w. wird gewiss nicht allgemeine Zustimmung finden. Die Ignatius-Briefe mit ihren scharfen Ausfällen gegen die Häretiker stimmen wenig zu dem goldenen Zeitalter christlicher Urlitteratur, welchem Ehrhard (S. 604) nachrühmt „höchste litterarische Einfachheit, eminent religiöses Gepräge, rein innerchristliches Interesse, völlige Unberührtheit von den Einflüssen der hellenistischen und griechisch-römischen Cultur, die nur im römischen Clemens-Briefe anklingt“.

Das zweite Zeitalter beginnt im zweiten und dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts und reicht bis gegen Ende desselben. Eine festere Abgrenzung würde ergeben

haben das Rescriptum Traiani ad C. Plinium Secundum um 112, welches das Verhalten der römischen Staatsgewalt zu dem Christentum feststellte. Bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts leben wohl noch die jüngsten Apostelschüler, wie Polykarp, als „letzte Träger einer Generation, deren religiöse Stimmung nur noch in einzelnen hochbegnadeten Personen in den späteren Jahrhunderten wiederklingt" (S. 605). Aber im Allgemeinen kommen wir aus dem goldenen Zeitalter in ein silbernes. Von aussen die gegensätzliche Stellung der römischen Staatsgewalt und der mit ihr verbündeten (heidnischen) Bildung. Daher als erster Litteraturzweig des zweiten Zeitraums die apologetische Litteratur des Christentums. Der innere Friede wird gestört durch das Aufkommen des Gnosticismus, welcher die Gedanken des Christentums im Dienste der herrschenden Religionsphilosophie zu verwerten suchte, und des Montanismus als „innerer Reaction gegen den Eingang des Christentums in die reale Welt" (S. 605). Ehrhard verschweigt es nicht, „dass die antignostische gemein-christliche Litteratur an Reichtum, Mannigfaltigkeit und litterarischer Bedeutung hinter der gnostischen zurücksteht". Er spricht wohl von der „Entstehung einer christlichen Gelehrten-Litteratur", aber bringt für diese Zeit noch keine Belege. Den Gegensatz zu dem ersten Zeitalter findet er „in dem Streben nach einer verstandesmässigen Auffassung des Inhalts des Christentums gegenüber dem eminent religiösen Charakter der christlichen Urlitteratur". So lässt sich aber das gegen Ende dieses Zeitraums verfasste Werk des Irenäus gegen die Häresien schwerlich auffassen. Vor Allem war es doch ein religiöses Interesse, was der eifrigen Verteidigung des Zusammenhangs der christlichen Religion mit der alttestamentlichen gegen den Gnosticismus schon vor der völligen Zerreissung durch Marcion zu Grunde lag. So war es auch vor Allem ein kirchliches Interesse, was am Ende dieses Zeitraums die Streitschriften gegen den überspannten Montanismus hervor-

rief. Den Hirten des Hermas mit seiner Eigenart weiss Ehrhard (S. 611) nicht recht unterzubringen.

Folgt nun bei Ehrhard ein ehernes Zeitalter? Keineswegs. Sein drittes Zeitalter, welches bis etwa 260 reicht und eine lange Friedenszeit des Christentums umfasst, erscheint vielmehr als ein zweites goldenes. Es ist der Frühling aufblühender theologischer Wissenschaft, deren erste Pflege das unsterbliche Verdienst der grossen Alexandriner Clemens und Origenes bildet. Da entsteht auch eine eigene abendländische lateinische Theologie, vertreten durch die beiden grossen Afrikaner Tertullian und Cyprian, beherrscht von praktisch-kirchlichen Interessen. Nun überflügelt die kirchliche Litteratur die häretische nicht blos in innerem Werte, sondern auch an Umfang. Fügen wir hinzu, dass eine kirchlich-christliche Wissenschaft die Ebenbürtigkeit mit der heidnischen erreicht.

Den Schluss macht wirklich ein eisernes Zeitalter, nämlich bis zu dem Concil von Nicäa, eisern wenigstens in der Litteratur, in welcher ein empfindlicher Rückgang eintritt. Es ist das Zeitalter der Origenisten, welche selbst in Alexandrien schon Widerspruch erfahren, und der ersten Antiochener im Gegensatz gegen die Alexandriner, das Vorspiel des Kampfes zwischen Athanasius und Arius.

Ehrhard trägt also wenigstens nicht eine rein traditionelle Fortpflanzung der echten Christuslehre in der vornicänischen Litteratur, in der Aufeinanderfolge der Apostoli sociique, der Patres apostolici und der Patres ecclesiae vor. Er unterscheidet vier Zeitalter, aber nicht mit fortschreitendem Sinken, sondern mit einer doppelten Blütezeit, zwei goldenen Zeitaltern, einem der Religion, einem der Wissenschaft, beiden nachfolgend je zwei Zeiten des Sinkens und des Verfalls.

II. Wie verhält sich nun zu dieser Grundansicht über die vornicänische Litteratur Ehrhard's Behandlung ihrer Erforschung am Ende des 19. Jahrhunderts? Äusserlich betrachtet ist dieselbe fast vollständig und genau.

Doch ist ihm (S. 358 und 362) das Versehen begegnet, dass er mich mit meinem Sohne Heinrich verwechselt. Der Standpunkt der Bearbeiter kann aber ein vierfacher sein. Erstlich der katholische, welcher die unwandelbare Wahrheit der Kirche in Lehre und Verfassung diese Litteratur begründen und ununterbrochen beherrschen lässt. Zweitens der orthodox-protestantische, welcher die unwandelbare Wahrheit des Christentums an der Spitze dieser Litteratur aufgezeichnet sein lässt durch die inspirirten Schriften des Neuen Testaments, welche für alle folgende Litteratur massgebend bleiben. Ausser diesen beiden conservativen Standpunkten haben aber auch zwei liberale ihre Vertretung, welche der Ehrhard von 1894 in gleicher Verdammnis als christus- und kirchenfeindlich zusammenfasste. Die liberale Theologie des Protestantismus hat namentlich seit F. C. Baur die Schriften des Neuen Testaments hineingezogen in den Strom eines durch grosse Gegensätze hindurchgehenden Fortschritts und aus solchem Fortschritte auch die Entstehung der katholischen Kirche zu begreifen versucht. Die Ferne dieses Standpunktes von dem conservativen hat A. Ritschl und in seinem Gefolge A. Harnack ermässigt durch weitgehende Abschwächung des ursprünglichen Gegensatzes, aber auch an die Stelle eines durch Kampf und Gegensatz errungenen Fortschritts eine Entartung und eine Hellenisirung des Christentums gesetzt, aus welcher die katholische Kirche entstanden sei. Gilt nun in Ehrhard's Behandlung etwa der erste (katholische) Standpunkt wie Gold, der zweite (orthodox-protestantische) wie Silber, der dritte (entschieden liberale) wie Erz, der vierte (behutsam liberale) wie Eisen, oder auch an den beiden letzten Stellen umgekehrt, je nachdem Entschiedenheit oder Behutsamkeit den Vorzug haben soll?

Bei den Arbeitern katholischen Standpunktes findet Ehrhard nicht Alles golden. Arbeiten wie die von F. X. Funk brauchte er nicht erst zu vergolden, da sie

bei allen Standpunkten wissenschaftliches Ansehen geniessen. Aber Arbeiten wie die von J. Nirschl hütet er sich wohl auch nur in Schutz zu nehmen, weil sie doch gar zu sehr zurückgeblieben sind und zu offene Blössen bieten. Da wird ja selbst der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesu noch als echt behauptet (S. 119).

Von den Arbeitern orthodox-protestantischen Standpunkts ist zur Zeit ohne Zweifel der bedeutendste Theodor Zahn. Dessen litterarische Kritik der Schriften des Clemens Alexandrinus wird gebührend anerkannt (S. 299 f.). Aber Zahn's Versuch, den von Hieronymus bezeugten Evangelien-Commentar des Theophilus von Antiochien nachzuweisen in den vier Büchern Allegoriarum in IV evangelia wird durchaus nicht in Schutz genommen gegen A. Harnack (S. 245 f.), vielmehr überhaupt die offene oder versteckte Bosheit gegen diesen Forscher gerügt (S. 375). Man kann sagen, dass hier nur ein Silberpreis ausgeteilt wird, non sine admonitione.

Auch nur Silberpreise konnten die liberalen Protestanten, welche auf diesem Gebiete arbeiten, von dem Ehrhard des Jahres 1894 gar nicht erwarten. Aber mit ihrer Verdammung als Kirchenfeinde hält der Ehrhard von 1900 doch sichtlich zurück, ja, er teilt hier schon Preise aus, wenn auch nicht gerade bronzene Medaillen oder gar eiserne Kreuze.

Darf ich mich auf diesem Gebiete als Vertreter des entschiedenen Liberalismus betrachten, so erfahre ich wenigstens ziemliche Aufmerksamkeit, aber keineswegs (wie auch gar nicht zu erwarten war) besondere Gunst. Es ist jedoch nicht einmal richtig, wenn Ehrhard (S. 160) schreibt: „A. Hilgenfeld hat jüngst [in dieser Zeitschrift 1890, I, S. 1—61] eine eigene Recension des von James aufgefundenen Fragments [die *Διήγησις θαυμαστή*] vorgelegt und bei dieser Gelegenheit seine Meinung über die gnostische Grundlage des Johannes-Evangeliums, die er jetzt noch, wie vor 50 Jahren, festhalte, wiederholt . . .

Unter diesen Umständen wäre ein Versuch, Hilgenfeld von seiner Meinung abzubringen, ein eitles Beginnen." Aufmerksamere Leser werden finden, dass ich meine Ansicht von einer näheren Beziehung des Johannes-Evangeliums zu dem Gnosticismus keineswegs „wie vor 50 Jahren" wiederholt, vielmehr jetzt die stark antignostische Seite des Johannes-Evangeliums hervorgehoben habe.

Weniger ungünstig wird der Ritschl-Harnack'sche Liberalismus behandelt, welcher ja auf diesem Gebiete ausserordentliche und erfolgreiche Thätigkeit ausgeübt hat. Von Kirchenfeindschaft konnte Ehrhard hier auch nicht mehr so wie 1894 reden, seit A. Harnack in der Vorrede zu der „Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius", Bd. I, 1897, S. X, bei der Kritik der Quellen des ältesten Christentums „eine rückläufige Bewegung zur Tradition" verkündigt hat. Da wird es wenigstens nicht scharf gerügt, dass die Ritschl-Harnack'sche Schule Moralismus und Rationalismus für die Signatur des werdenden Katholicismus erklärt (S. 271), dass Harnack die Gnostiker als die ersten christlichen Theologen bezeichnet (S. 293). „Der berühmte Patristiker" verliert die Gunst des katholischen Gelehrten auch nicht durch die gewagtesten Behauptungen und ungünstigsten Urteile über den Katholicismus. Wegen seiner Behauptung, dass die eucharistischen Elemente bei Justin höchstwahrscheinlich Brot und Wasser waren, wird er nur erklärt für das „Opfer einer Täuschung, die bei dem klaren historischen Gesamtblick, über den er verfügt, geradezu ein psychologisches Rätsel darstellt" (S. 235). Selbst seine Hypothese, dass die unter Cyprian's Werken erhaltene Schrift 'de aleatoribus' von Papst Victor I. verfasst sei, wird als „nicht für endgültig abgethan" erklärt (S. 284), wogegen mein Versehen, die Schrift auf den novatianischen Bischof Acesius von Konstantinopel zurückzuführen, als „ganz verunglückt" auch den novatianischen Ursprung verwirkt (S. 281). Harnack's Hypothese, dass die griechische Übersetzung von Tertullian's

Apologeticum von Julius Africanus angefertigt sein werde, soll wohl „an das Grenzgebiet zwischen Wissenschaft und Phantasie“ erinnern, aber auch seine „glänzende Combinationsgabe“ beweisen (S. 370). Bezeichnend ist es, wie Ehrhard schliesslich (S. 633 f.) sich mit der Grundansicht Harnack's und seiner Schule über den schon am Ende des zweiten Jahrhunderts in seinen wesentlichen Elementen ausgebildeten Katholicismus auseinandersetzt. Die Behauptung, „dass schon damals das Christentum von seinem ursprünglichen Gedanken abgefallen und durch den Hellenisirungsprocess mit einem ganz neuen Inhalt erfüllt worden sei“, stütze sich im Wesentlichen auf Eigenschaften der vornicänischen Litteratur, die nicht in Abrede gestellt werden können. Diese Eigenschaften sollen aber nur beweisen, dass schon damals der objective Inhalt des Christentums und die subjective Auffassung desselben in Spannung gerieten. „Nun dürfen aber Glaube und Theologie nicht miteinander verwechselt werden. Hüter des Glaubens waren nicht die litterarischen Persönlichkeiten der vornicänischen Zeit als solche, sondern die Bischöfe der katholischen Kirche und, je mehr sie in ihrer concreten Ausbildung fortschritt, die katholische Kirche selbst.“

Die „rückläufige Bewegung zur Tradition“, von welcher übrigens die beliebte Erststellung des Marcus-Evangeliums, die Entchristlichung der Johannes-Apokalypse und die Beseitigung des Johannes als des Apostels von Asien u. s. w. nichts merken lassen, brauchte ich nicht mitzumachen, weil ich bei aller Entschiedenheit der Kritik Mass gehalten und Überschreitungen nach Kräften gesteuert habe. Hat mich doch Theodor Keim noch kurz vor seinem Tode in der Schrift „Aus dem Urchristentum“ (1878, S. 79) für „hochconservativ“, gar für „kryptoconservativ“ (S. VI) erklärt. Freilich habe ich es als die Aufgabe geschichtlicher Kritik niemals angesehen, das Überlieferte so weit als irgend möglich zu verneinen, sondern aus dem Schachte der Überlieferung das Gold geschichtlicher Wahrheit zu ge-

winnen. So kann ich auch jetzt die Entstehung der katholischen Kirche nicht aus irgendwelcher Entchristlichung herleiten. Dieselbe erscheint mir vielmehr als ein wesentlicher Fortschritt in dem Siegeslaufe des Christentums, nur nicht als das Ziel selbst. In dem Berufe des Christentums zur Weltreligion lag die Berechtigung einer christlichen Weltkirche, in welcher das Unkraut der Verweltlichung nicht ausbleiben konnte, aber auch zur Zeit der Reife durch Reformation ausgeschieden werden sollte.

XV.

Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius.

Von

Lic. theol. **H. Lietzmann** in Bonn.

Wer das Leben des Athanasius quellenmässig studiren will, wird nicht wenig Zeit und Mühe auf die Feststellung der Chronologie gerade der ersten Zeit seines Lebens verwenden müssen und nur zu oft aus den widersprechenden Angaben der Quellen den Eindruck gewinnen, dass wir uns auf sehr unsicherem Gebiete bewegen; dem ist jedoch nicht so. Trotz grosser Verschiedenheit leisten unsere Documente Alles, was man für die Feststellung der wichtigsten Epochen billiger Weise verlangen kann, und es dürfte keine überflüssige Arbeit sein, das sicher Erkennbare unter beständigem Hinweis auf die Quellen kurz darzustellen. Ein Eingehen auf die Frage nach dem Antritt des Episkopates darf ich mir nach Loofs' Ausführungen in Hauck's Real-Encykl. II³ S. 194 ff. ersparen.

Die erste Verbannung des Athanasius war die schliessliche Folge des auf der Gerichtskomödie zu Tyrus ge-

fällten Spruches; er selbst hatte noch vor der Entscheidung die voreingenommene Versammlung verlassen und sich nach Konstantinopel begeben, um den Schutz des Kaisers anzurufen. Es gelang, diesen umzustimmen: ein energisches Schreiben berief die Richter in die Hauptstadt; aber die wenigen Erschienenen wussten durch eine geschickt dirigirte Intrigue den Kaiser gegen Athanasius derart aufzubringen, dass er ihn ungehört nach Gallien verbannte. So Athanasius selbst in der apol. Ar. 82—87. Diese Ereignisse datirt nun der Vorb. VIII S. 28[1]) folgendermassen: 11. Juli 336 Abreise von Alexandria zur Synode; Flucht von Tyrus nach Konstantinopel auf einem Floss; am 30. October Ankunft in Konstantinopel. Acht Tage später (am 7. November) „ward er vom Kaiser gesehen; und als er Mut gefasst, setzten seine Gegner den Kaiser durch allerlei Beschuldigungen in Schrecken, und so ward er auf der Stelle exilirt und ging am 7. November nach Gallien zum Cäsar Constans, dem Sohne des Augustus; deshalb schrieb er auch keinen Festbrief.“ Falsch ist hier zunächst das Jahr: die Synode zu Tyrus war wesentlich veranlasst durch den Wunsch des Constantin, bei seiner Tricennalienfeier die gesamte Kirche in Frieden zu sehen, und gedacht als eine Art Begleiterscheinung der prunkvollen Einweihung der Grabeskirche in Jerusalem (Euseb. vita Const. IV, 40 ff.); diese letztere fand nun zweifelsohne 335 statt, folglich auch die vorangehende Synode zu Tyrus. Dass die Verbannung noch in demselben Jahre erfolgte, wird man dem Vorb. glauben dürfen; unrichtig ist aber entweder das Datum der Ankunft in Konstantinopel oder das der Verbannung nach dem, was Athanasius selbst von den verschiedenen Ereignissen zwischen seiner ersten Begegnung mit dem Kaiser und der Ausweisung berichtet (s. o.). Mindestens ist so viel Zeit verflossen, dass ein Brief von der Hauptstadt nach Tyrus und daraufhin die von

---

[1]) Citirt nach Larsow's Übersetzung der Festbriefe. 1852.

dort Deputirten nach Byzanz gelangen konnten. Da uns weitere Kriterien fehlen, ist eine sichere Entscheidung über das Datum der Verbannung nicht möglich; das Jahr der Synode von Tyrus dürfte festzuhalten sein.

Die Rückkehr aus Trier, d. h. doch wohl die Ankunft in Alexandria, setzt Vorb. X S. 29 auf den 23. November 338: „Als Constantin in diesem Jahre am 22. Mai das Leben verlassen und Athanasius Verzeihung erlangt hatte, kehrte er von Gallien am 23. November glorreich zurück." An dieser Notiz ist nun sicher das Jahr falsch: Constantin ist am 22. Mai 337 gestorben, wie anderweitig genugsam feststeht; ist nun Athanasius am 23. November 337 nach Alexandria zurückgekehrt?

Das Edict Constantin's II, welches seine Freilassung verfügt, ist vom 17. Juni ohne Angabe des Jahres aus Trier datirt; die Überschrift lautet: *Κωνσταντῖνος Καῖσαρ τῷ λαῷ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πόλεως Ἀλεξανδρείας* (Ath. apol. Ar. 87. hist. Ar. 8). Dass dieser Brief aus dem Jahre 337 stammt, ist an sich durchaus möglich: durch Relaisposten oder den optischen Telegraphen des Agamemnon konnte die Nachricht vom Tode des Kaisers — auf den das Schreiben Bezug nimmt — lange vor dem 17. Juni in Trier sein, und der Umstand, dass Constantin II. nur den Titel Cäsar führt, spricht sehr zu Gunsten dieser Datirung. Nun haben wir den X. Festbrief des Heiligen (S. 104 ff.), der mit zweifelloser Gewissheit dazu bestimmt war, bald nach[1]) dem 6. Januar 338 in allen ägyptischen Kirchen verlesen zu werden; er ist nicht in Alexandria verfasst, vielmehr ist Athanasius „die ganze Zeit hindurch abwesend" gewesen (S. 104), ist auch augenblicklich noch „durch den Ort getrennt" (S. 105), dankt aber Gott, der „ihn zu den Seinen führt, nicht aber Denen, die ihn zu verschlingen trachten, zur Beute giebt" (S. 106). Damit ist

[1]) „Peracto Epiphaniorum die" sagt Cassian coll. X, 1 (II, 286 Petsch.); vgl. Brief an Serapion S. 127., also nicht am 6. Januar.



seine Heimkehr Ende 337, also wohl am 23. November, sicher erwiesen.

Es entsprach der natürlichen Ordnung der Dinge, dass die „Eusebianer", d. h. die führenden Männer der orientalischen Geistlichkeit, die Berater des Constantin in kirchlichen Angelegenheiten wurden, und die notwendige Folge davon mussten erneute Versuche sein, den unbequemen Leiter der ägyptischen Kirche zu entfernen: als Eusebius den Bischofsstuhl von Nikomedia mit dem der Hauptstadt des Ostens vertauschte, mag die erneute Hetze begonnen haben. Die Arianergemeinde zu Alexandria erhielt einen Bischof in der Person eines sonst unbekannten Pistus (enc. 6); gegen Athanasius selbst wurden die alten Anklagen aus den Acten von Tyrus wieder hervorgeholt, dazu einiges Neue gethan und diese ganze Anklageschrift an die beiden Kaiser des Westens, sowie an den geistlichen Rückhalt des Athanasius, Julius von Rom, gesandt. Der Heilige wehrte sich, so gut er konnte. Den Pistus machte er durch ein Rundschreiben nicht nur bei der orthodoxen Geistlichkeit unmöglich: sich selbst liess er durch eine ägyptische Synode das in apol. Ar. 3—19 erhaltene Vertrauensvotum ausstellen, das er durch eine Gesandtschaft den Kaisern wie Julius zustellte. Auf die weltlichen Herren machten die Berichte der Gesandten den erwünschten Eindruck (hist. Ar. 9), und wie er selbst über die Sache denke, hatte Julius schon unzweideutig dadurch kundgethan, dass er dem Angeklagten die geheimen Acten der gegen ihn geführten Untersuchung zustellte (apol. Ar. 83, hist. Ar. 15). Diese waren nämlich als überwältigendes Beweismaterial von der Eusebianergesandtschaft, einem Priester Makarios und zwei Diakonen, nach Rom mitgenommen und dort überreicht worden. Man wünschte von Rom Anerkennung des Bischofs Pistus als des rechtmässigen Inhabers des alexandrinischen Stuhls, und von Alexandria war zur wärmeren Unterstützung dieses Wunsches noch ein Priester Karpones, „von einem gewissen Gregor"

gesandt, erschienen. Vorsichtig, wie immer, wartete man in Rom den Bescheid des Athanasius ab: doch schon auf die Nachricht vom Herannahen der erwähnten alexandrinischen Gesandtschaft liess sich der Führer der Orientalen nicht einmal durch eine Krankheit abhalten, bei Nacht und Nebel Rom zu verlassen. Die beiden Diakonen gerieten bei einer Confrontirung mit den Leuten des Athanasius arg in die Klemme und thaten schliesslich das Thörichteste, was sie thun konnten: sie verlangten eine Untersuchung der Anklagen gegen Athanasius auf einer Synode. Das war dem Julius äusserst willkommen, und so lud er denn Osten und Westen zur Synode (Julius bei Ath. apol. Ar. 22. 24. hist. Ar. 9). Die Eusebianer scheinen auf diese Aufforderung überhaupt nicht schriftlich geantwortet zu haben; ihre Hoffnung, Rom überrumpeln zu können, war gescheitert: so weihte man denn in Antiochia ohne Roms Zustimmung statt des nicht ganz brauchbaren Pistus den Gregor aus Kappadokien zum Bischof und liess ihn mit Waffengewalt durch den Präfecten Philagrius (enc. 2 f. hist. Ar. 10) einführen. Vier Tage vor der Ankunft seines Gegners musste Athanasius fliehen, blieb aber noch lange genug in der Nähe der Stadt, um von den Greueln beim Einzuge des Feindes genaue Nachrichten zu erhalten (enc. 5) [1]) und sie in einer flammenden Encyclica der ganzen rechtgläubigen Christenheit kund zu thun: (encycl. ad orthod.). Dann begab er sich nach Rom (hist. Ar. 11. ap. Const. 4). Das Alles geschah im Jahre nach jener römischen Aufforderung zur Synode (enc. 7),

---

[1]) Die Darstellung der enc. 5 lässt daran denken, Ath. sei erst Ostern geflohen; dem widerspricht aber hist. Ar. 11 *πρὶν γενέσθαι ταῦτα καὶ μόνον ἀκούσας* deutlich und mit der hist. stimmt der Vorbericht. Die Darstellung der enc. scheint tendenziös zu sein: der gute Hirte will möglichst spät geflohen sein, erst in der äussersten Not. Gelogen ist dabei nicht; *ᾤκουν* kann zur Not heissen „ich pflegte mich aufzuhalten" und *ὑπέκλεψα* „ich hatte mich entzogen". Dann braucht man die gewaltsame Conjectur von Sievers Ztschr. f. hist. Th. 1868, S. 103 f. nicht.

in der Fastenzeit; ja, gerade der Charfreitag und Ostersonntag wurden besonders durch die Folterung von 34 Orthodoxen und die Plünderung einer Kirche geschändet (enc. 4). In welchem Jahre hat nun diese zweite Flucht des Athanasius stattgefunden? Der Vorb. sagt XI S. 30: „a. 339 — in diesem Jahre gab es wieder viele Unruhen. Athanasius wurde in der Nacht des 18. März verfolgt, und am folgenden Tage (19. März) floh er aus der Kirche des Theonas, nachdem er Viele getauft hatte. Nach vier Tagen (23. März) hielt Gregorius der Kappadokier als Bischof seinen Einzug in die Stadt."

Nun berichtet Athanasius aber selbst unter den heiligsten Beteuerungen für die Wahrhaftigkeit seiner Aussagen apol. Const. 4, es seien drei Jahre seit seiner Ankunft in Rom verflossen gewesen, da habe im vierten Kaiser Constans ihm Mitteilung von der geplanten Synode zu Sardica gemacht, zu der er dann mit Hosius von Corduba gereist sei: diese Synode fand nun im Herbst 343 statt, also ist der Termin seiner Ankunft in Rom etwa das Frühjahr 340; dann waren Frühling 343 drei Jahre voll, und die sardicenische Synode fiel ins vierte Jahr der Verbannung. Dazu kommt die Notiz der Historia acephala (bei Larsow, Festbr. S. 32 Anm. 3), dass Athanasius am 21. October 346 „post annos VI" nach Alexandria zurückgekehrt sei. Auch das führt auf 340 als Jahr der Verbannung. Es kommt noch eins hinzu: die Tagesdaten, die der Vorb. liefert, passen besser zum Jahre 340 als zu 339:

339		340
19. März	Athanasius' Flucht	19. März
23. „	Gregor's Einzug	23. „
13. April	Charfreitag	28. „
15. „	Ostersonntag	30. „

In die *τεσσαρακοστή* fallen die Ereignisse ja stets: aber die Charfreitagsschändung wird man sich lieber im unmittelbaren Anschluss an den Einzug des Usurpators denken wollen, zu einer Zeit, wo die Gemüter noch frisch erregt

waren, und nicht, nachdem sie drei Wochen Musse gehabt hatten, sich abzukühlen. Zudem legen die Worte des Athanasius diese Auffassung nahe: *ταῦτα δὲ ἐγίγνετο ἐν αὐτῇ τῇ ἁγίᾳ τεσσαρακοστῇ περὶ τὸ πάσχα, ὅτε οἱ μὲν ἀδελφοὶ ἐνήστευον, ὁ δὲ θαυμαστὸς Γρηγόριος ... ἐνεπαροίνει. ἐν παρασκευῇ γοῦν* ... Zur Gewissheit wird dies jedoch erhoben durch die Bemerkung, dass „die Brüder zu der Zeit fasteten“: wirklich gefastet wird in Ägypten nur die Osterwoche hindurch, wie noch die Festbriefe für 329 (S. 62), für 338 (S. 113), selbst 342 (S. 139) bezeugen[1]). Erst in Rom hat Athanasius das „vierzigtägige Fasten“ kennen gelernt, wie aus dem dafür eifernden Brief an Serapion von Thmuis deutlich hervorgeht (S. 127)[2]). Bis es allgemeine Sitte in Ägypten wurde, hat es jedoch noch eine Weile gedauert: erst im Festbrief für 347 (S. 149) wird die ägyptische Christenheit ausdrücklich ermahnt, die ganze Quadragesima hindurch zu fasten und so in rechter Weise sich zum Osterfeste vorzubereiten.

Als der Flüchtling — im April 340 — in Rom erschien, sandte Julius eine erneute Aufforderung zu einer Synode durch zwei Priester, Elpidios und Philoxenos, an die Eusebianer (apol. Ar. 20. hist. Ar. 11), indem er zugleich einen bestimmten Termin festsetzte (hist. Ar. 11)[3]). In Antiochia hielt man die römischen Gesandten durch

---

[1]) Natürlich ist der Ausdruck des Übersetzers „vierzigtägiges Fasten“ durch „Quadragesima“ zu ersetzen: diese ist als Vorbereitungszeit längst bekannt.

[2]) Vgl. zu der ganzen Frage Duchesne, Origines du culte chrétien 2ème éd. p. 232.

[3]) Athanasius sagt apol. Ar. 20 und hist. Ar. 11 ausdrücklich, es sei dies nach seiner Ankunft in Rom geschehen. Andererseits weiss er enc. 7 bereits von einer im Vorjahre (339) an die Eusebianer ergangenen Aufforderung. Also liegen wirklich zwei Einladungen vor: so auch hist. Ar. 9. 11, doch beweist die hist. wenig, da hier Manches zwei Mal erzählt wird. Was apol. Ar. 20 im Anfang von dem Verlangen der Eusebianer nach einer Synode gesagt wird, ist verkürztes Referat über den ersten Brief und die Äusserung der Diakonen.

irgendwelche Manöver hin, bis die festgesetzte Frist verstrichen war, und schickte sie schliesslich im Januar 341 mit einem ziemlich groben Brief, dessen Inhalt wir aus des Julius Antwort (Athan. apol. Ar. 21—35) und dem davon unabhängigen Berichte des Sozomenos III, 8 erschliessen können, in ihre Heimat zurück (Julius bei Athan. apol. Ar. 25). Hier fand nun endlich, nachdem Athanasius 18 Monate auf sein Urteil geharrt hatte (Jul. in apol. Ar. 29), d. h. October bis November 341, eine Synode von 50 Bischöfen statt, die ihn von allen Anklagen freisprach und an die Orientalen, an ihrer Spitze an den Dianïus von Cäsarea und Flacillus von Antiochia, eine meisterhaft redigirte Vermahnung schickte, die Athanasius seiner apologia ad Arianos 21—35 einverleibt hat.

Im Orient hatte wenig früher die „Kirchweihsynode“ getagt, vor dem 1. September 341 (*ὑπατείᾳ Μαρκελλίνου καὶ Προβίνου, ἰνδικτιῶνος ιδ'* Ath. de synod. 25) und vielleicht auch erst nach dem 22. Mai desselben Jahres (= im fünften Jahre nach Constantin's Tode, Socr. II, 8. Soz. III, 5); hier hielt man die Sache des Athanasius bereits für definitiv erledigt, wie aus dem Schweigen Derer, die von solchen Verhandlungen wissen könnten, genugsam erhellt. Was Sokrates II, 8 und Sozomenos III, 5 reden, beruht auf Verwechselung mit den Ereignissen von 340. Jedenfalls durfte Athanasius noch nicht zurückkehren.

343 nahm er an der Synode zu Sardica Teil, deren Datum durch die Reihenfolge der nächsten Ereignisse fester steht als durch die Notiz des Vorb. XV S. 31 zu 343. Denn die Gesandten der im Jahre x gehaltenen Synode sind um Ostern, natürlich des Jahres x + 1, in Antiochia: der ihnen gespielte gemeine Streich bewirkt ausser der Absetzung des Stephanus durch die zur Zeit dort tagende Synode[1]) einen Umschlag der kaiserlichen Gesinnung den

[1]) Es ist dieselbe, welche die formula makrostichos aufstellt. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte I², S. 536. 627.

Orthodoxen gegenüber: kaiserliche Rescripte verbieten, sie ferner zu belästigen und gefangen zu halten. Zehn Monate später stirbt Gregor, also etwa Mitte des Jahres x + 2. Der Kaiser schreibt Brief auf Brief an den noch immer zögernden Athanasius, mahnt ihn schriftlich, zu kommen, da er schon ein ganzes Jahr auf ihn warte und ihm den Bischofsstuhl freigehalten habe: das führt ins Jahr x + 3; da kommt endlich Athanasius und nimmt, u. a. durch ein kaiserliches Empfehlungsschreiben an den praefectus Aegypti Nestorius (345—352) geschützt, seinen Bischofsstuhl wieder ein (s. Ath. hist. Ar. 20—23). Dies ist also frühestens nach der Mitte des Jahres x + 3 geschehen; in Wahrheit am 21. October 346, wie übereinstimmend Vorb. XVIII S. 32 und historia acephala ebenda Anm. 3 angeben[1]). Zur Gewissheit wird dies Datum aber erst durch den XIX. Festbrief für 347, der also Ende 346 verfasst ist und von Danksagung gegen den Herrn redet, „weil er uns aus der Ferne herbeigeführt und uns wiederum gestattet hat, getrosten Mutes an euch nach der Gewohnheit Festbriefe zu senden“ (S. 141). Den Tod Gregor's verlegt der Vorb. XVIII S. 32 gleichfalls ins Jahr 346, und zwar auf den 26. Juni; wir haben aber gesehen, dass er im Jahre x + 2 erfolgt sein muss, also 345; das Datum 26. Juni passt vortrefflich. Der Scandal zu Antiochia fand dann im Jahre x + 1 = 344 Ostern und die Synode zu Sardica demnach im Jahre x = 343 statt.

Mit diesen Ansätzen stimmen aufs Beste die übrigen Angaben der erhaltenen Festbriefe. Von erneuten Verfolgungen der Eusebianer redet der Ende 338 verfasste XI. Brief S. 124, indem er zugleich jede Gemeinschaft mit den „Areiomaniten“ ablehnt und sie auf gleiche Stufe mit den Juden setzt. Entscheidende Schritte, welche Athanasius nach seiner sonstigen Gewohnheit deutlich zu kenn-

---

[1]) So und mit diesen Argumenten Hefele, Conciliengeschichte I², S. 535 ff. 629 Anm. 3.

zeichnen nicht unterlassen hätte, sind jedoch noch nicht geschehen. Den Ende 339 geschriebenen Festbrief XII besitzen wir nicht mehr; dass Athanasius aber wirklich einen solchen geschrieben hat, lässt der Anfang des XIII. erkennen (S. 129). „Auch jetzt . . . kann ich nicht unterlassen, euch das erlösende Osterfest, wie es jedes Jahr zu geschehen pflegt, anzuzeigen.“ So konnte Athanasius nicht schreiben, wenn er gerade im Vorjahre keinen Festbrief abgesandt hatte. Der Wahrheit scheint die Notiz des Vorberichtes XII S. 30 zu entsprechen: „Athanasius zeigte den Ostertag den Presbytern von Alexandria durch ein kleines Festschreiben an, da er wegen der Flucht und Nachstellung den gewöhnlichen Festbrief nicht absenden konnte.“ Die Bemerkung des Sammlers hinter dem Brief an Serapion S. 128: „der zwölfte Brief ist nicht vorhanden“ gehört dann aber vor dieses Schreiben. Denn aus den eben citirten Anfangsworten des XIII. Briefes („auch jetzt“) und noch mehr aus den gleich darauf folgenden: „denn wenngleich jene Christusbekritteler auch euch mit uns durch Trübsal und Schmerzen bedrängen, so schreibe ich, da Gott uns durch gemeinschaftlichen Glauben tröstet, trotzdem, selbst von Rom aus, an euch,“ geht unzweifelhaft hervor, dass dies der erste Festbrief ist, der von Rom aus abgesandt wird, der vorjährige für 340 also noch in Ägypten verfasst war. Das Begleitschreiben dazu ist der Brief an Serapion (S. 126), dem ausser anderen Documenten auch eine für die einzelnen Bischöfe bestimmte Belehrung über die Notwendigkeit, 40 Tage zu fasten, beigelegt war; im Festbrief selbst ist davon keine Rede.

Dann ergiebt sich also folgende Reihe der Ereignisse:

335 7. Nov. (?): Verbannung des Athanasius nach Trier.
337 23. Nov.: Rückkehr aus der ersten Verbannung.
338 Ende: Beginn der neuen Verfolgung seitens der Eusebianer.

339 Pistus eingesetzt.
Schreiben der Eusebianer an die Kaiser und Julius von Rom.
Ägyptische Synode protestirt gegen die Anklagen.
Disputation der Gesandten der Eusebianer und Ägypter vor Julius.
Julius fordert zu einer Synode auf.
Athanasius verfolgt; muss (in die Wüste?) fliehen.
Gregorius eingesetzt.
340 19. März: Athanasius' Flucht.
23. „ Gregor's Einzug.
28. „ Charfreitag.
30. „ Ostersonntag.
April: Athanasius erlässt die encyclica ad Orthodoxos und geht nach Rom.
Erneute Aufforderung an die Orientalen, die Synode zu beschicken, durch zwei Presbyter überbracht.
341 Jan.: Die römischen Gesandten reisen von Antiochia ab mit ablehnender Antwort.
Juni—August: Kirchweihsynode zu Antiochia.
October—November: Römische Synode erlässt die epist. ad Dianium.
343 Herbst: Synode zu Sardica.
344 nach Ostern: Synode zu Antiochia; Absetzung des Stephanus.
345 26. Juni: Gregor stirbt.
Briefe des Constans an Athanasius.
346 October: Synode zu Jerusalem begrüsst Athanasius.
21. „ Ankunft des Athanasius in Alexandria.

XVI.

Demetrios Kydones oder Nemesios?

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Die Frage nach der richtigen Aufschrift eines Werkes ist bei vielen Schriften des Altertums, deren Verfasser entweder gar nicht oder unrichtig genannt waren, Anlass zu eindringenden Untersuchungen geworden. Manchmal war es Unwissenheit, welche eine irrtümliche Bezeichnung verschuldete, öfter aber lag ein bestimmter Plan und die Absicht zu Grunde, ein Werk, das mit dem Namen eines berühmten Verfassers versehen sei, werde kraft dessen bereitwilligere Aufnahme und aufmerksamere Hörer und Leser finden, oder es werde nur so vor dem Untergange bewahrt bleiben. Beispiele für beide Fälle bietet die Überlieferung der Sammlung Demosthenischer und Justinischer Schriften, was im einzelnen hier auszuführen nicht von Nöten ist, da ich früher in anderem Zusammenhange wiederholt darauf hingewiesen habe. Aber auch das griechische Mittelalter stellt uns vor eine ganze Reihe von Rätselfragen ähnlicher Art. Nur kommt jetzt noch eine neue Art der Fälschung hinzu, die doch dem Altertum fremd gewesen zu sein scheint: dass Byzantiner sich Geisteswerke des Altertums oder einer für sie selbst schon etwas ferneren Vergangenheit einfach dadurch aneigneten, dass sie dieselben ganz oder doch fast ganz, d. h. nur mit Einstreuung weniger, ihre eigene Zeit verratender Bemerkungen, abschrieben und unter eigenem Namen ausgehen liessen.

Nicht hierher gehören die Fälle, in denen es sich um namenlos überlieferte Schriften handelt. Der Versuch, für diese die Zeit der Abfassung und ihren Verfasser zu er-

mitteln, hat dann wohl zur Folge gehabt, dass man zu weit auseinanderliegenden Ergebnissen gelangte, wie etwa bei der Frage nach Zeit und Verfasser des „Hermippos". Suchten die ersten Herausgeber der Schrift, Kroll und Viereck („Anonymi Christiani Hermippus de astrologia libellus", Leipzig 1895), den Verfasser „aus sachlichen und sprachlichen Gründen mit Wahrscheinlichkeit um 500 n. Chr. anzusetzen", so glaubte ich im Anschluss an Elter's auf Grund handschriftlicher Überlieferung also gefassten Artikel: „Johannes Kotrones, der Verfasser des Hermippus und anderer Dialoge" (Byz. Ztschr. VI, 1897, S. 164/165), besonders auch durch zwei beachtenswerte sprachliche Beobachtungen bestimmt, den mittelalterlichen Ursprung der gewandt geschriebenen Schrift behaupten und als Verfasser des Kaisers Theodoros II. Laskaris (1254—1258) Zeitgenossen, Bischof Johannes von Kotrone, in Vorschlag bringen zu dürfen[1]), während Elter schon vorher — was mir entgangen war — die beiden anderen mit dem „Hermippos" zusammengehörigen Dialoge „Hermodotos" und „Musokles" als Werke eines bisher, soviel ich weiss, völlig unbekannten Johannes Katrarios herausgegeben hatte[2]).

Die Fälle, die ich hier meine, sind anderer Art. Ich nenne in erster Linie Nikolaos von Methone, der nicht blos das Werk des Theodoros von Raithu aus dem 7. Jahrhundert „Von der göttlichen Menschwerdung" wörtlich in seine „Theologischen Fragen und Antworten" aufnahm, ohne den Verfasser zu nennen, sondern auch in seiner „Widerlegung der theologischen Unterweisung des Proklos", wie ich auch nach Stiglmair's Gegenbemerkungen im Wesentlichen noch für richtig halte, des Prokopios von Gaza Proklos-Widerlegung wörtlich oder doch nahezu wörtlich, mit geringfügigen eigenen Zusätzen, ausschrieb

[1]) Zur Frage nach dem Verfasser des „Hermippos", Ztschr. f. w. Theol. XLIII, S. 613—625.

[2]) Bonner Einladungsschrift zur Feier des Kaiser-Geburtstages 1898, S. 1—54.

und als sein Werk veröffentlichte. Auch Nikephoros Kallistos, aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts, darf hier erwähnt werden, weil er das in mehrfacher Beziehung bedeutsame kirchengeschichtliche Werk eines unbekannten Verfassers des 10. Jahrhunderts sich aneignete und unter seinem Namen ausgehen liess[1]). Endlich kann — um der Beispiele nicht zu viele zu bringen — auf den philosophischen Commentar des Johannes Italos (11. Jahrh.) zum 2., 3. und 4. Buche der Aristotelischen Logik hingewiesen werden, der wörtlich, ohne irgend eine Zuthat von Seiten des Johannes, mit Alexander von Aphrodisias übereinstimmt.

So ergiebt sich also aus diesen Fällen, deren Zahl noch erheblich vermehrt werden könnte, das merkwürdige Verhältnis, dass jene erste, für sehr alt gehaltene, d. h. etwa um 500 angesetzte Schrift sich als eine um viele Jahrhunderte jüngere erwies, von den letztgenannten des späteren byzantinischen Mittelalters dagegen drei dem Altertum angehören, dem man sie fast unbesehen entnahm, indem man sie mit falscher Aufschrift versah.

Je jünger nun solche Beispiele sind, desto mehr regt sich der Verdacht, der nicht verschwiegen werden soll, es möchten uns in griechischen Schriften Übersetzungen oder Bearbeitungen lateinischer Urschriften vorliegen, wie umgekehrt mit der Thatsache gerechnet werden muss, dass lateinische Humanisten des 15. Jahrhunderts in ihren philosophischen Schriften einfach griechische Vorlagen geschickt wiedergegeben haben. Auf jenen Verdacht könnte man vielleicht gerade bei Demetrios Kydones verfallen, da er, der lateinischen Sprache vollkommen mächtig, eine ganze Anzahl hervorragender Werke lateinischer Zunge — ich erwähne nur Augustinus, Fulgentius, Anselmus,

---

[1]) Vgl. C. de Boor in der Byz. Ztschr. V, S. 16–23, dazu meine Ausführungen Byz. Ztschr. VI, S. 57 u. Ztschr. f. w. Theol. XLIV, S. 100.

Thomas von Aquino[1]) — durch seine Übersetzungen den Griechen zugänglich gemacht hat. Ich wüsste freilich nicht, wie man diese Annahme im Hinblick auf die gleich zu nennende Schrift etwa wirklich begründen wollte. Andererseits ist es dagegen sehr wohl möglich, dass auch er, wie die genannten Byzantiner und andere vor ihm, ein Werk oder Werkchen des Altertums sich aneignete und als das seinige hervortreten liess. Ich vermute dies bei der kleinen, von Ehrhard[2]) unter die theologischen Schriften des Demetrios gerechneten Abhandlung „Über die Verachtung des Todes“ (*Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον*). Ehrhard nennt nur die editio princeps von R. Seiler, Basel 1553, und die Migne'sche Wiederholung derselben in der Patrol. Gr. CLIV, 1169—1212. Mir liegt die Schrift in Kuinoel's Ausgabe von 1786[3]) und in der philologisch alle bisherigen Ausgaben weit übertreffenden, jüngst in der Teubner'schen Biblioth. script. Graec. et Roman. erschienenen von Deckelmann[4]) vor.

Demetrios Kydones, der vertraute Freund und Berater des Kaisers Johannes VI. Kantakuzenos (1341 bis 1355), den er seiner Zeit zum Athos begleitete, wohin dieser sich in die Klostereinsamkeit zurückziehen wollte[5]), ist ein bedeutender theologischer Schriftsteller[6]). Er hat

---

[1]) Vgl. meine Bemerkungen in der Ztschr. f. w. Theol. XLIII, S. 620. 621.

[2]) Krumbacher, Gesch. der byz. Litt.², S. 103.

[3]) Demetrii Cydonii opusculum de contemnenda morte graece et latine rec. emend. explic. Christ. Theophil. Kuinoel. Lipsiae MDCCLXXXVI.

[4]) Demetrii Cydonii de contemnenda morte oratio ex codicibus edidit Henricus Deckelmann. Lipsiae MCMI. Aus dieser Ausgabe stammt im Folgenden der Text aller Anführungen.

[5]) Vgl. Kantakuzenos' Geschichtswerk IV, 24 in meiner Abhandlung „Kantakuzenos' Urteil über Gregoras“ in der Byz. Ztschr. X, S. 116—119.

[6]) Ausser der eben schon genannten Stelle vgl. über seine weiteren Schriften Krumbacher, a. a. O. S. 487–489.

sich an den die Zeit bewegenden theologischen Streitfragen lebhaft beteiligt und hat, wie man ihm mit Recht nachrühmt, den von den Byzantinern jener Zeiten vor allen Männern der grossen Vergangenheit besonders geliebten und bewunderten Platon in seiner Schreibweise nicht ungeschickt nachgeahmt. Platonisches Gepräge in Sprache und Ausdruck trägt nun zwar die genannte Schrift unzweifelhaft; aber Theologisches, d. h. eigentümlich Christliches, vermisst man darin fast gänzlich. Und das ist um so auffallender, als es sich hier um die Behandlung einer Frage handelt, die es einem theologischen Byzantiner doch so nahe legen musste, seine Rechtgläubigkeit und seine Schriftkenntnis leuchten zu lassen.

Im Gegenteil weist die Schrift Spuren auf, deren Einzelheiten bei einem Theologen des 14. Jahrhunderts völlig fremdartig berühren, ja, die um jene Zeit fast unmöglich erscheinen. Dahin rechne ich in erster Linie die überraschende Unbefangenheit in der Erörterung sittlicher Dinge, in den Äusserungen über sinnliche Lust und Zeugung, wie wir sie bei den Alten gewohnt sind. Der gewaltige Stachel des Naturtriebes, dessen schrankenlose Herrschaft in der Tierwelt der Verfasser mit einer gewissen Anschaulichkeit schildert[1]), gestattet, so führt er aus, keine Missachtung. Von Gott und Natur geregelt, will jener Trieb von der Vernunft geleitet sein, sonst entreisst er dem Menschen den Zügel und erniedrigt ihn zum Tier[2]). Derselbe Trieb der Fortpflanzung wird wenige Zeilen

---

[1]) K. XI, 5 (S. 75); D. S. 21, 5—8: *Τοῖς δὲ τῆς μίξεως καιροῖς καὶ νομεῦσι καὶ ἀλλήλοις ἀφόρητα γίνεται καὶ τὸν πρὸς τὴν γένεσιν οἶστρον οὐδὲν οὕτως ἰσχυρόν ὥστε κολάσαι.*

[2]) K. III, 7. 8 (S. 21/22); D. S. 6, 7—13: *Τὸ τῆς φύσεως κέντρον ἔνδοθεν ὠθοῦν οὐ συγχωρεῖ παραμελεῖσθαι τὸν τῆς γενέσεως δρόμον· αὗται μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, αἱ ἡδοναὶ θεὸν καὶ φύσιν ἔχουσαι νομοθέτην οὐδεμίαν ἂν εἰκότως ἐπιδέχοιντο μέμψιν, εἰ μόνον ὑπὸ τοῦ λόγου ῥυθμίζοιντο καὶ μὴ δι' ἀταξίαν τὸν παρ' ἐκείνου χαλινὸν ἀποπτύουσαι κρημνίζοιεν τὸν ἡνίοχον εἰς τὰ τῶν ἀλόγων ἤθη καὶ τὸν βίον αὐτῶν κατασύρουσαι.*

später in seiner Notwendigkeit mit dem Bedürfnis nach Speise und Trank zusammengestellt (K. IV, 2. S. 26/27; D. S. 7, 10—18; desgl. K. XXIV, 1. S. 140; D. S. 42, 1—3), an anderem Orte die Abwehr des Verfalls der Zeugungskraft mit der von Hunger und Frost (K. X, 3. S. 66; D. S. 18, 27—29). Der Verfasser weiss jene sinnlichen Regungen dem Menschen vom Schöpfer eingepflanzt; sie bedingen die Unsterblichkeit des Menschengeschlechts; auch Übermut in dieser Hinsicht würde die Auslieferung desselben an den Tod als Strafer und Rächer nicht rechtfertigen [1]. Das ist im Sinne der Alten gedacht und geredet. Ein byzantinischer Theologe konnte so etwas nicht schreiben; schwerlich hätte er es versäumen dürfen, hier von dem Tode als der Sünden Sold (Röm. 6, 23 u. a. Stellen) zu reden, und zwar die Sünde gefasst als jene Sinnenlust, welche die Schranken durchbricht. Durchaus fremdartig für das byzantinische Mittelalter klingt in diesen Zusammenhang ferner die Erwähnung der Päderastie hinein. „Sollen wir etwa Gebete darbringen," fragt der Verfasser entrüstet (K. V, 2. S. 34; D. S. 9, 17—19), „dass dem Päderasten seine krankhafte Brunst sich ins Unendliche dehne?"

Und nun gar das Verhältnis der Sklaverei! Für den Verfasser besteht es noch. Die strenge Herrschaft der Vernunft über den Leib und die Dinge dieses Leibes vergleicht er mit dem Herrn eines entlaufenen, aber wieder eingefangenen Sklaven, den jener mit Hunger und Durst und anderen Qualen peinigt (K. XII, 5. S. 80/81; D. S. 23, 1—3). Auf diesen Herrn haben alle Handlungen der Söhne des Hauses und der Sklaven ihre Beziehung

---

[1]) K. VI, 1. 2 (S. 43); D. S. 11, 23—12, 3: *Φύσει τε γὰρ ἡμῖν ἔγκεινται παρὰ τοῦ δημιουργοῦ καὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει τῆς ἀιδιότητος αἴτιαι γίνονται. ὥστε καὶ τοὺς σωφρόνως καὶ μετρίως αὐταῖς κεχρημένους οὐδεὶς πώποτ' ἐπιτιμήσεως ἀξίους ἡγήσατο οὐδ' ἀπεφήνατο δεῖν αὐτοὺς τῷ θανάτῳ διὰ τὴν ὕβριν ὥσπερ τινὶ κολαστῇ παραδίδοσθαι.*

(K. XIV, 1. S. 88; D. S. 25, 14. 15: *πρὸς ὃν πάντα τέτακται καὶ τὰ τῶν υἱέων καὶ τὰ τῶν δούλων*). Der Geist des Menschen, der seine Bestimmung vergisst, ist einem Könige gleich, der sein königliches Gewand und Diadem ablegt und sich unter die Sklaven mischt und zu Sklavendiensten herabsteigt (K. XIV, 6. S. 94/95; D. S. 27, 12—14: *εἰκάσαις ἂν ἀνδρὶ βασιλεῖ . . ἀναμιγνύντα δὲ τοῖς δούλοις αὑτὸν καὶ πρὸς τὰς δουλικὰς κατιόντα διακονίας*). Wenn der Verfasser das Sichbewusstwerden des Menschen von der Bestimmung seines Geistes und die ersten noch schwankenden Schritte auf dem rechten Wege, in ihrer Unkunde und Gebundenheit an Körperliches, Sinnliches, mit einer sprichwörtlichen Redensart (*τὸ λεγόμενον δὴ τοῦτο*) vergleicht, die von dem Haare des Sklaven entnommen ist, dem ersten, das er als Unfreier getragen, zur Freiheit entlassen aber ablegt (K. XVI, 3. S. 102; D. S. 30, 4: *τὴν πρώτην ἔτι φέρουσα τρίχα*, gleichbedeutend dem sonst [Plat. Alcibiad. I 120 B] gebräuchlichen *τὴν ἀνδραποδώδη τρίχα ἔχουσα*): so setzt dies, wenn anders der Verfasser seinen Lesern verständlich sein wollte, voraus, dass die Sklaverei zu seiner Zeit als eine anerkannte Einrichtung der menschlichen Gesellschaft noch bestand.

Auch der Opfer thut der Verfasser Erwähnung. Von allen lebenden Wesen ist es der Mensch allein, der durch seine Vernunft eine Kenntnis von Gott hat. Ihn verehrt er, ihm erbaut er Tempel und bringt ihm Opfer dar (K. VIII, 5. S. 56; D. S. 16, 2—4): *δι' ὃν μόνον τῶν ζώων ἄνθρωπος θεόν τε οἶδε καὶ σέβει ἱερά τε τούτῳ ἱδρύεται καὶ θύει*). Um die Unsinnigkeit der aus den Qualen des Gewissens stammenden Furcht des dem Tage seiner Hinrichtung entgegensehenden Verbrechers zu zeigen, weist der Verfasser darauf hin, dass gerade an diesem Tage viele Menschen Opfer darbringen, zur Feier eines Sieges Trankopfer spenden, mit Siegeskränzen gekrönt werden und Siegespreise empfangen (K. XXII, 3. S. 130; D. S. 39, 3. 4: *πολλοὶ θύουσι καὶ σπένδουσιν ἐπινίκια καὶ στεφα-*

νοῦνται καὶ λαμβάνουσιν ἀριστεῖα). Danach waren zur Zeit, als dies geschrieben wurde, heidnische Opfer jener Art noch gang und gäbe. Wir sehen uns durch alle diese Beziehungen aus dem Mittelalter in das Altertum gewiesen.

Dieser Eindruck, dass wir eine Schrift des Altertums vor uns haben, wird nicht unerheblich verstärkt durch die ungezwungenen Erwähnungen von Personen und Anspielungen auf Vorgänge des Altertums, die dem mittelalterlichen Griechen eben nicht mehr geläufig waren. Dahin gehört, wie mir scheint, die Anführung des Epikuros, des einzigen Philosophen, der überhaupt genannt wird, und seiner Lehre von der Glückseligkeit. Sie wird um so bezeichnender dadurch, dass der Verfasser seine Zurückweisung dieser Lehre in die Form des Zwiegesprächs mit Jüngern des Epikuros kleidet, als ob er noch lebendig mit solchen verkehre: „O Männer, wenn anders man euch so nennen darf, die ihr so erschlafft, so entkräftet, so einfältig seid, wie knabenhaft handelt ihr daran, dass ihr den Lüsten allein das Urteil über das Gute einräumt!" (K. II, 2. S. 12/13; D. S. 3, 20—24). Ganz beiläufig streift der Verfasser, Beispiels halber, die Trunkenheit der Heloten, auf welche die Lacedämonier zur Abschreckung ihre Kinder hinwiesen, die Strafen der fruchtlos in ein durchlöchertes Fass Wasser schöpfenden Danaiden, deren Namen er nicht nennt, damit voraussetzend, dass seine Leser ihn trotzdem verstanden. Für das Altertum zeugend ist die dort immer in gleicher Weise wiederkehrende, auch hier sich findende Bezeichnung der Thätigkeit des Arztes, sein Schneiden und Brennen (*καίειν καὶ τέμνειν*), wie sie uns Cap. V (K. 5. S. 39; D. S. 10, 22—24) begegnet: *ἰατρὸς τομαῖς καὶ καυτῆρσιν οὐκ ἐῶν ἐπὶ πᾶν τὸ σῶμα τὸ πονηρὸν ῥεῦμα χεθῆναι.* Die aus Platon's Staat (I 329 A ff.) bekannte und vom Verfasser verwertete (K. VI, 7. S. 46—48; D. S. 13, 1—5), auch von Cicero (Cato M. 14) erwähnte Antwort des greisen Sophokles, worin er der Freude darüber Ausdruck giebt, der sinn-

lichen Lust als einem rauhen Tyrannen längst entronnen zu sein, könnte man in diesem Zusammenhange als ein Stück Erzählungsstoff, der zu allen Zeiten lebendig blieb, vielleicht als nicht genügend beweiskräftig zu bezeichnen geneigt sein, desgleichen die Bezugnahme auf die auch sonst vielfach erwähnte Inschrift, die Sardanapal, der Überlieferung zufolge, auf sein Grabmal sich hat setzen lassen (K. XXIV, 1. S. 140. 141; D. S. 42, 3—7). Anders dagegen steht es wieder mit der Anspielung auf die Sitte der Athener, zum Tode verurteilte Verbrecher in eine Felsenschlucht (*βάραθρον*) hinter der Burg zu stürzen (K. XVIII, 6. S. 113; D. S. 34, 3. 4): *ὥσπερ εἴς τι βάραθρον, ὅθεν οὐκ ἔστιν ἀνάδυσις* — gerade in dieser Form des Vergleichs in byzantinischer Zeit völlig unverständlich. Dasselbe gilt von dem an die Bezeichnung der Lüste dieser Welt als Schmutz und Finsternis (*ὁ βόρβορος καὶ τὸ σκότος*) geknüpften Satz: *ᾗ κείσεσθαι τοὺς ἀμυήτους ἡ ἀληθὴς ἔχει φήμη* (K. XXV, 6. S. 145; D. S. 43/44). Nur zu einer Zeit, wo man von den eleusinischen Mysterien aus lebendiger Überlieferung noch etwas wusste, konnte ein solcher Ausdruck verständlich sein.

Der Verfasser, den wir nach dem bisher Angeführten im Altertum zu suchen haben, ist Platoniker, aber nicht etwa, wie Demetrios Kydones und die mittelalterlichen Byzantiner, blos Nachahmer der Sprache Platon's, wovon Deckelmann durch seine zahlreichen, fortlaufend unter den Text gesetzten, sorgfältigen Nachweisungen eine lebendige Anschauung gegeben hat. Seine Überzeugung ist platonisch.

„Jeder Mensch," lehrt er, „liebt das Gute; um das Gute dreht sich all' sein Denken, Reden und Thun" (K. XXV, 2. S. 143; D. S. 43, 1. 2): *Ἐρᾷ μὲν γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ πᾶς ἄνθρωπος ἐκείνου δὲ ἕνεκα πάντα καὶ λέγει καὶ διανοεῖται καὶ πράττει*). Keine Störung verwischt oder nimmt ihm die Sehnsucht nach dem Guten, sie ist ihm angeboren (K. XXV, 4. S. 144; D. S. 43, 12. 13: *τὸ μὲν*

τἀγαθὸν ποθεῖν οὐδ' οὕτως αὐτὸν ἀπολείπει ἅτε συγγεγενημένον αὐτῷ). Nur durch Unkenntnis des Guten kann er, zu dessen Schattenbildern geführt, von der Wahrheit abirren. Daher verehrt er dann statt des Guten das Angenehme und giebt sich diesem hin; statt der aus jenem stammenden Wahrheit freut er sich der Lüge (K. XXV, 5. S. 145; D. S. 43, 16). Von der Vernunft verlassen, trachtet der Mensch nur danach, seinen Begierden zu fröhnen. Mit den Gesetzen der Natur liegt er in beständigem Kampf; wie das ja Jeder, der auf sich achtet, täglich an sich erfahren kann[1]). Nur diejenigen, die sich selbst zu beherrschen vermögen, dürfen verständig und weise genannt werden. Nur diese sind wahrhaft glücklich und sind denen, die sich ihnen unterordnen, Urheber der Glückseligkeit, da sie der menschlichen Unvernunft, gleich wie einer unverständigen Volksmenge, zu gebieten verstehen[2]). Der Unverständige dagegen darf nicht herrschen.

Das alles sind, wie man gewiss zugeben wird, platonische Gedanken, was besonders zu beweisen mir unnötig scheint.

Auch die Aussagen von Gott zeigen einen Mann, der in den Anschauungen Platon's lebt. Gott ist ihm der Eine und Einzige, dessen heiliger Satzung zufolge die Glückseligkeit nur an ein vernunftgemässes Leben geknüpft ist[3]). Von Gott sind die sinnlichen Regungen

---

[1]) K. XI, 6 (S. 76); D. S. 21, 10—13: *καὶ διὰ τοῦτ' ἐκ παντὸς τὰ ἑαυτῆς ἤθη θέλειν ἀποπιμπλάναι. ἀλλ' ἐν ἀνθρώποις πολὺς πρὸς τοὺς τῆς φύσεως νόμους ὁ πόλεμος καὶ τούτου πᾶς τις ἑαυτῷ προσέχων ἐν ἑαυτῷ καθ' ἡμέραν πειρᾶται.*

[2]) K. XI, 3 (S. 73); D. S. 20, 14—18: *Ὥστε τούς γε σώφρονας καὶ φρονίμους ἐγκρατεῖς ἑαυτῶν καὶ ἄρχοντας ἑαυτῶν ἀξιοῦμεν καλεῖν. καὶ οὗτοι μάλιστα αὐτοί τε εὐδαίμονες καὶ τοῖς ἀρχομένοις εὐδαιμονίας εἰσὶν αἴτιοι, οἳ ἂν μάλιστα ὥσπερ ὄχλου τῆς ἐν αὐτοῖς ἀλογίας ἄρχειν ἐπίστωνται.*

[3]) K. XII, 3 (S. 79); D. S. 22, 12—14: *Καὶ νόμος οὗτος παρὰ θεοῦ τοῖς μέλλουσιν εὐδαιμόνως βιώσεσθαι μηδενὶ παρὰ τὸ τῷ λόγῳ δοκοῦν ἐν πᾶσιν ἐπιχειρεῖν.*

dem menschlichen Geschlechte zugebilligt, indem er die Einzelwesen dadurch bewahrt oder den Ideen in Einzelwesen zu Kraft und Bestand verhilft und durch die Folge der Geschlechter den dem Entstehen und Vergehen Unterworfenen in der Unsterblichkeit eine Wiederherstellerin erdacht hat, da ja das Zusammengesetzte längere Zeit zu dauern ausser Stande ist[1]). Ja, neben der einfachen Bezeichnung Gott (*θεός*), wie sie in den angeführten, echt platonischen, mit Gedanken des „Phädon" sich berührenden Stellen uns begegnet, stossen wir anderwärts auch auf die im Besonderen platonische Bezeichnung Gottes als des Leiters und Werkmeisters des Alls (*τοῦ παντὸς ἡγεμὼν καὶ δημιουργός* K. V, 5. S. 38, D. S. 10, 17; K. VI, 1. S. 43; D. S. 11, 23: *παρὰ τοῦ δημιουργοῦ*). Gottes Herrschaft ist die grösste und vollkommenste, er steht am Anfang alles Seins, er bedarf keines Dinges, kein Mangel vermag ihn in irgendwelche Abhängigkeit zu versetzen. Allen Dingen steht er vor und schaut hernieder auf der Menschen Werke. Aus innerster Notwendigkeit wird er die Gerechtigkeit zu seiner Beisitzerin machen; ihres Amtes wartend wird sie die Guten belohnen und die Bösen bestrafen[2]).

Auch hier haben wir wesentlich platonische Gedanken, die mit Christlichem noch recht wenig Zusammenhang zeigen.

---

[1]) K. III, 5 (S. 20); D. S. 5, 14—19: *Αἱ μὲν γὰρ* (ἡδοναὶ) *φύσεώς τέ εἰσιν ἔργον καὶ παρὰ θεοῦ συγκεχώρηνται ἢ τὰ κατὰ μέρος δι' αὐτῶν συντηροῦντος ἢ τοῖς κοινοῖς εἴδεσι μηχανωμένου τὸ διαρκές τε καὶ μόνιμον καὶ τῇ διαδοχῇ τοῖς ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἐπινοήσαντος ὡς μέχρι τοῦ πολλοῦ τοῦ συνθέτου μένειν οὐ δυναμένου.*

[2]) K. XX, 4. 5 (S. 124/125); D. S. 37, 10—16: *Μάλιστα δὲ ἄρχει θεὸς καὶ τὴν μεγίστην καὶ τελεωτάτην ἀρχήν, ὅτι μηδ' ἔχει τὸν πρὸ αὐτοῦ οὐδ' ἔστιν οὗ δεῖται, ἵν' ἡ χρεία καὶ πρὸς δουλείαν αὐτὸν ἑλκύσειεν ἐν τῷ μέρει. πάντων τοίνυν αὐτὸς προκαθήμενος καὶ τῶν ἀνθρωπίνων ἔργων ἐπίσκοπος ὢν πάρεδρον ἐξ ἀνάγκης αὐτῷ τὴν δικαιοσύνην ποιήσεται, ἣ τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀμοιβάς, τιμωρίας δὲ τῶν κακῶν ὁριεῖ, ὃ μόνης ἔργον δικαιοσύνης.*

Das Gleiche gilt von den Stellen, wo der Verfasser vom Tode, dem Ende des irdischen Daseins redet. Tröstend ruft er denen, die da jammernd darüber klagen, dass sie nach dem Zerfall des Körpers nirgendwo sein werden, zu: „Das Beste bleibt, ja das Ganze, dasjenige, was die Menschen allein sind, falls sie verständig sind. Da ist ihnen des göttlichen Ebenbildes unvergängliche Schönheit aufbewahrt, die sie dem Leid entrückt und sie fähig macht, an Tugend und Weisheit teilzunehmen. Nur der Dienst des Fleisches ist davon ausgeschlossen. Vom Fleische befreit zu werden ist darum Rückkehr zum Leben und wahres Sein.“ (K. XVII, 4. S. 109; D. S. 32, 9—17.) Der Verfasser weiss, dass des Menschen Geist unsterblich und unzerstörbar und im Stande ist, aus eigner Kraft in alle Ewigkeit zu sein und zu bleiben und auch, wenn der Leib zerfällt, keinen Schaden zu leiden [1]). Weit von sich weist er darum den Gedanken, dass es dem Menschen bestimmt sein könnte, „von dem Sein, wie von einem schwanken Floss, in das Meer des Nichtseins hinabzusinken und im Chaos zu verschwinden“ [2]). Der Ort für das ihn erwartende süssere Leben (*ἡδίονος βίου*, Schlusswort K. S. 147; D. S. 44, 14. 15) ist ein „überhimmlischer“ (*πρὸς τὸν ὑπερουράνιον τόπον κουφίζεσθαι* K. XVII, 5. S. 110; D. S. 32, 17), der

---

[1]) K. VII, 4 (S. 52); D. S. 14, 17—23: *Τίς οὐκ οἶδεν, ὅτι καὶ ψυχὴν ἔχομεν . . . ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, καὶ εἶναι καὶ μένειν ἐφ' ἑαυτῆς μέχρι παντὸς δυναμένην, οὐδεμίαν οἰχομένου τοῦ σώματος αὐτὴν ὑπομένουσαν βλάβην.*

[2]) K. VII, 3 (S. 51); D. S. 14, 15—17: *τοῦ ὄντος ὡς σχεδίας τινὸς ἀποπίπτοντας ἐπὶ τὸ τοῦ μὴ ὄντος πέλαγος καὶ τὸ χάος ἐξολισθαίνειν.* Das kühne Bild stammt sicherlich aus Platon, der im „Parmenides“ 137, A von einem *διανεῦσαι . . . τοσοῦτον πέλαγος λόγων* redet, was schon bei Methodios (Symp. III, p. 92) in der Wendung *περαιοῦσθαι πέλαγος λόγων* wiederkehrt. Die platonische Herkunft des schönen dichterischen Bildes und seine verschiedenen Fassungen erörtert, wie immer, in erschöpfender Weise Albert Jahn in seinem „Methodius Platonizans“ S. 26, Anm. 170. Deckelmann verzeichnet Phaed. 85 D: *ἐπὶ τούτου ὀχούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον.*

Ausdruck in seiner Fassung sicher neuplatonisch. „Dass es für die Vergehungen in der irdischen Welt eine Busse in der Unterwelt giebt“ — *ἐν ᾅδου* sagt der Verfasser in altgriechischer Weise, nicht *ἐν ᾅδῃ* —, „und dass die Masslosigkeit der Lüste hier mit der Erfahrung vielfältiger Qual dort vergolten werde, die Stärke dieser Ansicht beweist nicht allein die übereinstimmende Überzeugung aller Weisen, sondern auch die sich gleich bleibende göttliche Gerechtigkeit, der alle, auch die Schamlosesten, sich beugen, indem sie genötigt sind, diesen Satz unentwegt in ihren Seelen zu bewahren.“ (K. XX, 3. S. 123; D. S. 36, 25 bis 37, 6.)

Ist in diesen Äusserungen eigenartig Christliches kaum zu finden, so streift der Verfasser derartiges wenigstens am Ende des zweiten Teiles seiner Schrift. Hier (K. XX, 2. S. 121; D. S. 36, 16—22) erklärt er, er habe die besten und stärksten Beweise für das Leben nach dem Tode nicht erwähnt. Durch sie hätte die Übereinstimmung auch der göttlichen Orakelsprüche mit dem Vorgetragenen (*δι᾽ ὧν ἦν καὶ τοὺς θείους χρησμοὺς τοῖς νῦν λεγομένοις δεῖξαι συμφθεγγομένους*) gezeigt werden können, welche den guten Menschen nach dem gegenwärtigen Leben ein unaussprechlich süsses und erquickendes Leben in Aussicht stellen. In dem Ausdruck ferner, den Guten seien von Gott nach dem Tode Kränze, den Bösen Strafen bereitet (*τοῖς μὲν ἀγαθοῖς τῶν ἀνδρῶν στεφάνους, τιμωρίας δὲ τοῖς πονηροῖς ἡτοιμάσθαι* K. XX, 6. S. 125; D. S. 37, 17. 18), braucht eine christliche Andeutung nicht zu liegen; wohl aber erinnert die auf dieselbe Sache bezügliche Wendung: „Die einen laufen nach Kränzen, die anderen werden zu Martern gestossen (*οἱ μὲν ἐπὶ στεφάνους τρέχουσιν κτλ.* K. XXI, 1. S. 126; D. S. 37, 26. 27), offenbar an Paulus' bekannte Worte im 1. Korintherbriefe 9, 24. 25.

Blicken wir auf alle zuvor ausgehobenen Stellen zurück, so tritt uns in dem Verfasser ein Schriftsteller entgegen, der seiner Grundanschauung nach Pla-

toniker, zugleich aber Christ ist, — ein Verhältnis, das freilich, wie wir gesehen, nur schwach sich kundgiebt. Dass ein Byzantiner des 14. Jahrhunderts so eine Schrift ganz im Sinne des Altertums habe schreiben können, ohne mehrfach aus der Rolle zu fallen und von seinen christlichen, rechtgläubigen Überzeugungen mehr durchblicken zu lassen, als mit der philosophischen Maske, die zu wählen er beliebte, verträglich war, das zu glauben wird man sich schwer entschliessen. Nicht minder schwer aber, ja geradezu unmöglich dürfte es sein, aus den aufgezeigten Spuren, da die vorhandenen Möglichkeiten in das Schrankenlose sich verlieren, genauer die Zeit der Abfassung oder gar einen bestimmten Verfasser ermitteln zu wollen. Meines Erachtens bietet uns aber für diese Frage die Überlieferung selbst einen genügenden Anhalt.

Zu der oben erwähnten, nach einem Codex der Fugger'schen Bibliothek (jetzt Monac. gr. 58 s. XV, bei Deckelmann M) veranstalteten Erstlingsausgabe der Schrift vom Jahre 1553 fügte der um viele classische Schriftsteller — ich erwähne besonders Demosthenes — hochverdiente Humanist Hieronymus Wolf in seiner Ausgabe vom Jahre 1577 Anmerkungen, und hier bezeugt er, es sei in einer Handschrift der Fugger'schen Bibliothek (jetzt Cod. Monac. gr. 100 s. XV, bei Deckelmann N) ein Büchlein desselben Inhalts vorhanden, von Nemesios verfasst, mit der Aufschrift: *Νεμεσίου λόγος ὡς ἄλογός ἐστιν ὁ θανάτου φόβος*, aus welchem ein grosser Teil der unter dem Namen des Demetrios Kydones veröffentlichten Schrift abgeschrieben sei bis zu den Worten p. 485 (in Kuinoel's Ausgabe S. 120, bei Deckelmann S. 36, 13 im Anfange des XX. Capitels) *τοσαῦτα ἡμῖν εἰρήσθω.* Daher stamme, wie Deckelmann (Praef. p. VI) behauptet, die, wie es sich jetzt zeige, falsche Meinung von einer Schrift des Nemesios über die Verachtung des Todes. Da in dem Codex auf die Abhandlung des Nemesios über die Vorsehung [*Περὶ προνοίας*, d. h. Cap. 42 aus der Schrift vom Wesen des

Menschen, in Matthäi's Ausgabe S. 331—344] die kleine Schrift des Demetrios folgte, so entstand nach seiner Meinung dadurch der Irrtum, dass auch die Schrift, der im Codex von derselben Hand in flüchtiger Schrift die Worte *τοῦ αὐτοῦ* vorgesetzt sind, dem Nemesios zuzuschreiben sei. Zur Begründung dieses Irrtums verweist er auf die einen Zweifel an der Echtheit jener Aufschrift verratende Randbemerkung eines Bibliothekars, der im Hinblick auf den anderen Fugger'schen Codex (M) schrieb: *ἡμιτελής ἐστιν οὗτος ὁ λόγος καὶ ἐν ἑτέρῳ ἀντιγράφῳ ἐπιγέγραπται Κυδωνίου περὶ τοῦ καταφρονεῖν θάνατον.* Aber das ist doch nur eine sachliche Bemerkung, aus der über die wirkliche Urheberschaft nichts zu entnehmen ist. Wenn so beide Herausgeber, Wolf und Kuinoel — nach Deckelmann nimis cauti — die Doppelaufschrift setzten: *Εἴτε Δημητρίου τοῦ Κυδωνίου, εἴτε Νεμεσίου Ἐμέσης ἐπισκόπου Περὶ τοῦ καταφρονεῖν τὸν θάνατον λόγος*: so bringt doch Wolf's zu jener Stelle des 20. Capitels gefügte Bemerkung etwas wesentlich Neues hinzu. Er sagt: „Haec Nemesii nomine anno MDLII in Fuggerano quodam codice me legere memini, et hic libellum eum finiri. Sed alter, quo interpres usus est, et haec et ea quae sequuntur usque ad finem Cydonio tribuebat. Eiusdem certe quidem auctoris esse omnia, sive huius, sive illius, quod verisimilius est, styli similitudo indicat." Kuinoel setzte zu dieser verständigen Bemerkung Wolf's ein recte, ohne der gegebenen Anregung auch nur im geringsten weitere Folge zu geben. Dass die Schrift im Titel den Namen des Demetrios Kydones führt, war von einem Cod. Vindob. (262, olim 267, bei Deckelmann V) durch Fabricius bereits früher bekannt. Das Gleiche ist der Fall im Cod. Paris. gr. 1213 s. XV (= P), der mit jenem (V) und Cod. Coislin. 315 s. XVII (= C) bei Deckelmann die eine, bessere Fassung der Überlieferung (A) darstellt, während eine zweite, an Wert geringere Gruppe (B) durch die beiden schon genannten

Codd. Monac., sowie einen dritten Cod. Monac. gr. 392 s. XV (= O) und einen Paris. gr. 963 s. XV (= Q) gebildet wird, in welch' letzteren beiden ebenso wie in M Demetrios Kydones als Verfasser genannt wird. Trotz dieser Thatsachen hätte schon der Umstand, dass die Schrift im 16. und 17. Jahrhundert zumeist in Gesellschaft mit Schriften von Platon, Aristoteles, Nemesios, Athenagoras (Apol. und de resurr.) und des Gazäers Aeneas „Theophrastos" an die Öffentlichkeit trat, einige Bedenken an der Urheberschaft des Demetrios Kydones aus dem 14. Jahrhundert erwecken können.

Jedenfalls hat Hier. Wolf, der feine Kenner der Sprache, die Ähnlichkeit des Stils zur Stütze der von ihm bezeugten handschriftlichen Überlieferung als ein gewichtiges Beweismittel in die Waagschale geworfen, deren Ausschlag gebendes Zünglein mit grosser Wahrscheinlichkeit auf Nemesios hinweist, für dessen Urheberschaft, nachdem wir einmal den richtigen Gesichtswinkel für Stimmung und Zeit gewonnen haben, auch die im Vorherigen ausgeführten sachlichen Erwägungen ganz ungezwungen und die Frage erwünscht erhellend Zeugnis ablegen.

Was Nicolai (Gesch. der griech. Litt. S. 725) und Christ (Gesch. der griech. Litt.² S. 448) über die Persönlichkeit des Nemesios mitteilen, ist völlig ungenügend. Ausgezeichnet sind dagegen die Ausführungen und Nachweisungen des Oxforder Herausgebers der Schrift des Nemesios *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, als welchen Fabricius (Bibl. Gr. VII, 551) John Fell, den späteren Bischof von Oxford, bezeichnet[1]. Auf sie möge hier nachdrücklichst aufmerksam gemacht werden, sie sind an der genannten Stelle jedem zugänglich. Fell weist auf die schlechte Behandlung hin, unter der Nemesios' Schrift, „die sich" — nach Nicolai's durchaus zutreffendem

[1]) Sie finden sich in dessen von Matthäi in seiner Nemesios-Ausgabe (Halle 1802) S. 23—31 wieder abgedruckter Praefatio.

Ausdruck — „durch verständige Auffassung, durch Innigkeit der Behandlung und Glätte des Vortrags empfiehlt", lange gelitten hat. „Dissimulato eius," sagt er a. a. O. S. 23, „per quem plurimum profecerunt nomine, celebres aliquot prisci aevi scriptores, Julianus Pomerius, Jo. Damascenus, Elias Cretensis, Meletius, Eretrius, non modo periodos plurimas, sed solidas paginas schedasque voluminibus suis inseruere." Matthäi bemerkte zu dem Eretrius, es sei ein nomen gentile, nicht ein Eigenname, und schlug vor, den Namen in Meletius iatrosophista zu ändern, der ein Buch über den Menschen schrieb. Sollte nicht vielmehr eine Verschreibung aus Demetrius vorliegen und Fell mit den zuvor mitgeteilten Thatsachen bekannt gewesen sein?

In zwei bezeichnenden Stücken können wir aber Hier. Wolf's Ansicht von der durch die überraschende Ähnlichkeit der Schreibweise bekräftigten Verfasserschaft des Nemesios noch weiter stützen.

Wir haben zuvor gesehen, in welcher Weise der Verfasser sich zu den Nachweisungen stellt, die er aus göttlichen Orakeln, d. h. heiligen Schriften noch hätte beibringen können. Er erklärt dort ausdrücklich, er habe für seinen Zweck sich lieber der einfacheren und mehr zur Hand liegenden Beweismittel bedienen wollen[1]). Das ist ein ganz ähnliches, auf eine zwiefache, d. h. heidnische und christliche Leserschaft berechnetes Verfahren, wie es bei Nemesios uns entgegentritt. Unter Hinweis auf die zahlreichen, von Platon und anderen gegebenen Beweise für die Unsterblichkeit, die auch für Kundige nicht leicht verständlich seien, schliesst dieser seine Darlegungen im II. — nach von Arnim (Rh. Mus. 42, 278 ff.) besonders von Porphyrios' *Ζητήματα σύμμικτα* abhängigen — Capitel (55, S. 125) mit den Worten: *ἡμῖν δὲ ἀρκεῖ πρὸς ἀπόδειξιν*

[1]) K. XX, 2 (S. 122); D. S. 36, 21. 22: *τοῖς ἁπλουστέροις μᾶλλον καὶ ταῖς αἰσθήσεσιν προχειροτέροις ἐβουλήθην πρὸς τὴν διάλεξιν χρήσασθαι.*

τῆς ἀθανασίας αὐτῆς ἡ τῶν θείων λογίων διδασκαλία, τὸ πιστὸν ἀφ᾽ ἑαυτῆς ἔχουσα διὰ τὸ θεόπνευστος εἶναι· πρὸς δὲ τοὺς μὴ καταδεχομένους τὰ τῶν Χριστιανῶν γράμματα ἀρκεῖ, τὸ μηδὲν εἶναι τὴν ψυχὴν τῶν φθειρομένων ἀποδεῖξαι.

Noch mehr aber tritt die sonstige Übereinstimmung beider Schriften in dem Abschnitt hervor, wo von der Beseeltheit der Tiere die Rede ist. Das kann eine einfache Nebeneinanderstellung veranschaulichen.

Nemes. de nat. hom. II, 52. S. 120. 121.	De contemn. morte K. XIII, 2. S. 84. 85; D. S. 24, 11—23.
Πόθεν γάρ, ὅτι κατὰ διάθεσιν λογικῶς κινεῖται τὰ ζῷα; βέλτιον οὖν, ἡγεῖσθαι πρόσφορον ἑκάστῳ σώματι ψυχὴν ἐνηρμόσθαι, καὶ μηδὲν πλέον ἔχειν κατὰ διάθεσιν τὰ ζῷα τῆς ἐμφαινομένης ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν φυσικῆς ἁπλότητος· ἕκαστον γὰρ εἶδος τῶν ἀλόγων κατ᾽ οἰκείαν ὁρμὴν κινεῖται, πρὸς ἣν γέγονεν ἐξ ἀρχῆς χρείαν τε καὶ ἐνέργειαν· καὶ πρὸς ταῦτα καὶ τὴν διάπλασιν ἐπιτηδείαν ἔσχεν. οὐ μὴν ἀβοήθητα παντάπασιν αὐτὰ καταλέλοιπεν ὁ δημιουργός, ἀλλ᾽ ἑκάστῳ φυσικήν, οὐ λογικὴν ἐνέβαλε σύνεσιν.	*Ἐγὼ δὲ καὶ κατὰ λόγον μὲν γίνεσθαι τὰ ὑπὸ τῶν ζώων γενόμενα τίθεμαι· οὐκ ἐπὶ τούτων γὰρ μόνων, ἀλλὰ κἀπὶ τῶν ἀψύχων τὸ κατὰ λόγον ἴδοι τις ἂν τάξει τινὶ καὶ τούτων γινομένων καὶ ἐνεργούντων. οὐ μὴν αὐτὰ τὸν τῶν γινομένων λόγων ἐν ἑαυτοῖς ἔχοντα ἑαυτὰ κατ᾽ ἐκεῖνον καὶ τὸ δοκοῦν ἄγειν φημί, τὸν δὲ δημιουργὸν κατὰ τὸν ἐν αὐτῷ λόγον ἕκαστον πρὸς τὸ προσῆκον αὐτῷ τέλος ἐπείγειν, αὐτὰ δ᾽ ἀσύνετα πάντα τῆς τῶν γινομένων αἰτίας ὑπάρχειν· . . οὕτω κατὰ λόγον μὲν ποιεῖ καὶ τὰ ζῷα· ὧν μέντοι ποιεῖ, αὐτὰ μὲν τὴν αἰτίαν οὐκ οἶδε.*

Nach allem, was ich aus der Schrift selbst und deren Überlieferung beigebracht habe, liegt somit die höchste Wahrscheinlichkeit vor, dass der Verfasser der Schrift „Von der Verachtung des Todes" kein anderer als Nemesios, der Zeitgenosse des Nazianzeners Gregorios, sowie des Eunomios und des Apollinarios von Laodicea[1]) ist. Hat Nemesios in seinem grösseren Werke

[1]) Vgl. meinen Aufsatz „Apollinarios in den Anführungen des Nemesios" in der Ztschr. f. wiss. Theol. XXIX, S. 26—36, bezw. meinen „Apollinarios von Laodicea" (Leipzig 1892), S. 193—202.

vom Wesen des Menschen Lehren und Ansichten der letzteren beiden Zeitgenossen wiederholt mit Nennung der Namen ihrer Urheber angeführt, ohne dass wir zugleich die stillschweigende Bezugnahme auf sie und ihre Schriften wie auch auf den noch viel öfter genannten Platon sofort nachzuweisen vermöchten, so hat er es auch in dieser kleinen Abhandlung „Von der Verachtung des Todes“, Deckelmann's Nachweisungen zufolge, mit den Schriften des gleichfalls zeitgenössischen Basileios und Gregorios von Nyssa gethan, auf deren letzteren S. 25 und 26, auf deren ersteren S. 3, 5, 6, 7, 9, 10, 21, 23, 25, 35, 39, 41, 42, 43 sachliche und sprachliche Beziehungen sich finden, während hier gerade vielfach (S. 32, 33, 36, 41), wie Deckelmann zeigt, die Abhängigkeit des grossen Basileios von Platon deutlich erkennbar ist. Wie sollte Demetrios Kydones, der im Platon gewiss sich tüchtig umgesehen, gerade auf Basileios geraten sein? Und wie ferner auf Gregorios Palamas, den von ihm heftig bekämpften (*Κατὰ τοῦ Παλαμᾶ* ed. pr. Petrus Arcudius, bei Migne, Patrol. gr. CLIV, 836—864) dogmatischen Gegner, den Deckelmann S. 8, 17, 23 zum Vergleich herbeizieht, obwohl für diesen durchweg das platonische Vorbild in Ausdruck und in Gedanken vorausgesetzt werden muss und dies auch von Deckelmann S. 6 (Themistios bezw. Platon) und S. 31 ausdrücklich hervorgehoben wird? Das Schweigen der sonstigen Überlieferung über Nemesios und seine Werke kann selbstverständlich nicht als Gegengrund angeführt werden, auch nicht der Umstand, dass die handschriftliche Überlieferung der Schrift an einem so dünnen Faden wie dem einzigen, durch den jetzt allgemein zugänglichen Befund des Cod. Monac. (N) bestätigten Zeugnis des ehrenwerten Hieronymus Wolf hängt. Noch weniger scheint mir Deckelmann's Indiculus grammaticus ein Hindernis zu sein, die Schrift dem Nemesios zuzusprechen. Der Philologe hat ihn offenbar in dem Sinne sorgfältig zusammengetragen, um zu zeigen,

wie Demetrios' Sprache, trotz platonischen Vorbildes, in Formenlehre und Syntax die Zeichen des Verfalles oder der Abweichung von dem alten classischen Sprachgebrauch an sich trage. Dieser Index ermangelt aber durchaus der zwingenden Beweiskraft. Zwar stehen derartige Untersuchungen für Nemesios' Schrift vom Wesen des Menschen noch aus, aber diejenigen Beobachtungen, die über die Wandlung des griechischen Sprachgebrauchs in Formenlehre und Syntax, über die Verwischung der feinen, von den alten Classikern beobachteten Unterschiede im Gebrauche der Partikeln, des Conjunctivs und Optativs und in manchen anderen Beziehungen — in vielen Einzelheiten mit denen Deckelmann's über Demetrios übereinstimmend — über nahezu unmittelbare Zeitgenossen, wie Markos Diakonos[1]) und Theodoretos[2]), vorliegen, legen durchaus den Schluss nahe, dass auch bei Nemesios dieselben sprachlichen Abweichungen und Veränderungen sich finden werden, wie sie Nuth und Raeder von den beiden genannten Zeitgenossen desselben und Deckelmann aus der Schrift „Von der Verachtung des Todes" verzeichnet haben. Nach dem Sachverhalt, wie ich ihn im Vorstehenden dargelegt habe, bleibt, wie mir scheint, nur die eine Annahme übrig, dass Demetrios Kydones, dem Beispiele anderer Byzantiner folgend, die kleine Schrift „Von der Verachtung des Todes", mochte er sie zu seiner Zeit — was vielleicht wahrscheinlicher ist — ohne Namen des Verfassers[3]) oder mit dem des Nemesios gefunden haben, sich angeeignet und unter seinem Namen hat ausgehen lassen.

[1]) A. Nuth, De Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis quaestiones historicae et grammaticae (Bonn 1897), S. 34–60.

[2]) J. Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae (Kopenhagen 1900), S. 71. 72.

[3]) Deckelmann's Worten zufolge (Praef. S. IX) scheint auch in dem der Medic. Biblioth. zu Florenz angehörigen Cod. Laur. plut. 59 cod. 24 s. XV (Bandini, Catal. II p. 542) der Name des Verfassers zu fehlen, da er als Aufschrift (p. 56 b) nur die Worte nennt: *ὅτι ἄλογον τὸ τοῦ θανάτου δέος.*

XVII.

Zur 13. Auflage der Kurtz'schen Kirchengeschichte[1].

Von

Friedrich Nippold.

Die Enthüllung des Hase-Denkmals in Jena hat die Eigenart seiner Werke zu erneutem Bewusstsein gebracht. Nur wenigen historischen Arbeiten ist es beschieden, auch nach dem Tode des Verfassers einen fortdauernden Einfluss auf weitere Kreise auszuüben. Es war ein interessantes Problem, zu untersuchen, aus welchen Ursachen der Geist Hase's auf die nachfolgende Generation in kaum geringerem Grade als auf die mitlebende befruchtend einwirkt[2].

Für den Fachgenossen gilt natürlich das Gleiche von den bahnbrechenden Gelehrten jeder Epoche. Der wäre kein wirklicher Kirchenhistoriker, der nicht zeitlebens mit Flacius und Arnold, mit Mosheim und Semler, mit Vater und Sohn Walch wie mit Vater und Sohn Henke, mit Schröckh und Spittler und Planck

---

[1]) Lehrbuch der Kirchengeschichte von Joh. Heinr. Kurtz. 13. Auflage, besorgt von N. Bonwetsch und P. Tschackert. I, 1. 2. Bis zur Reformation bearbeitet von N. Bonwetsch. II, 1. 2. Seit der Reformation bearbeitet von P. Tschackert. Leipzig 1899.

[2]) Die von dem Verfasser am 11. Juli 1900 gehaltene Festrede war zunächst nur in der Dorfzeitung (in der Festnummer zum 100. Geburtstag, 25. August) zum Abdruck gebracht worden, erscheint aber gleichzeitig mit diesem Aufsatze in den „Monatsblättern der Comeniusgesellschaft" (X, 3 S. 99 ff.) in Verbindung mit den ausländischen Begrüssungen bei der Enthüllungsfeier.

in einem stets erneuten Verkehr stände, von Neander und Gieseler, von dem grossen Tübinger Baur und seiner Schule gar nicht zu reden. Aber die Nachwirkung aller dieser wegbahnenden Geister ist auf den engen Kreis der Gelehrten beschränkt, die auf dem gleichen Felde weiter arbeiten. Von den ihnen ebenbürtigen katholischen Kirchenhistorikern, die ihr wissenschaftliches Gewissen in der Stunde der Versuchung gerettet haben, gilt das Gleiche in noch erhöhtem Grade. Denn das heranwachsende Geschlecht im römisch-katholischen Theil unseres Vaterlandes wird durch den Index vor ihrem Einfluss geschützt. Es sind fast nur die akademischen Vorträge Döllinger's, um die sich ein weiterer Leserkreis — dieser dann freilich aus allen Facultäten — gesammelt hat.

Die so oft durchgeführte Parallele zwischen Hase und Döllinger trifft somit auch in diesem Punkte zu, dass es nicht blos die Fachgelehrten sind, auf die sich ihr Einfluss noch nach ihrem Säcularfeste erstreckt. Vergebens aber suche ich auch unter den einst gefeiertsten Namen weitere Beispiele. Nur um so interessanter jedoch wird das Problem, wie es kommt, dass mit der Hase-schen Kirchengeschichte nach wie vor diejenige von Kurtz rivalisirt, ja, in der Zahl der Auflagen sie schon übertrifft, und dass allem Anschein nach ihr Leserkreis auch in Zukunft noch steigen wird.

Es liegt mir heute die dreizehnte Auflage vor von dem „Lehrbuch für Studirende“, das einst als der sogenannte „mittlere Kurtz“ einen mässigen Band umfasste, heute auf deren vier (zwei in je zwei Teilen mit eigener Paginirung) angewachsen ist. Das Gleiche ist freilich schon in der 9. Auflage der Fall, der letzten, die ich eingehend in den verschiedenen Teilen vergleichen konnte. Aber die obige Fragestellung wird dadurch nur um so lehrreicher: wie kommt es, dass, während das Hase'sche Lehrbuch seit dem ersten genialen Wurf von 1834 sich stets mit einem einzigen Bande begnügt hat, das im Umfang

beständig gewachsene Kurtz'sche Compendium sich eines noch stetig wachsenden Leserkreises erfreut?

Für die unmittelbare Gegenwart und die nächste Zukunft wird die Antwort zunächst auszugehen haben von der hingebenden, selbstverleugnenden Kleinarbeit der bewährten Herausgeber. Ich betone das Verdienst, welches gerade in solcher Kleinarbeit liegt. Denn es ist nach wie vor das gleiche, wie es einst Kurtz für sich selber in Anspruch nehmen konnte in dem Briefe, welchen Gelpke dem zweiten Bande seiner Schweizerischen Kirchengeschichte vorangestellt hat. Es ist nichts Geringes, statt zusammenfassender, zusammenschauender eigener Forschung alle die kaum zu überblickenden Specialarbeiten auf dem unermesslichen Gesammtgebiet wieder und wieder darauf zu prüfen, was für einen Fortschritt sie für die zahlreichen einzelnen Geschichtsprobleme einschliessen. Für den ersten Autor ist dies noch leichter, insofern der Werdegang der eigenen Anschauungsweise ihm klar vor der Seele steht. Spätere Herausgeber aber haben es in der That schwer, mit schonender Hand doch zugleich der ständigen Weiterentwickelung des Gesamtfachs wie aller seiner Einzelabteilungen Rechnung zu tragen.

Wenn Tschackert und Bonwetsch das Kurtz'sche Lehrbuch in einer allerseits anerkannten Weise auf der Höhe der Zeit zu halten vermocht haben, so liegt das wohl obenan in der glücklichen Vereinigung ihrer beiderseitigen Specialforschungen zu dieser gemeinsamen Arbeit. War es doch stets eine Freude, ihren gründlichen Untersuchungen nachzugehen, ob sie uns vom Montanismus weiterführten in die Gestaltung der alten Kirche, oder von Pierre d'Ailly zu der ostpreussischen Reformationsgeschichte. Die die Zuverlässigkeit ihrer eigenen Arbeiten bedingende Sorgsamkeit im Grossen und Kleinen ist auch der gemeinsamen Arbeit der beiden Göttinger Collegen um so mehr zu gute gekommen, da sie für diese gemeinsame Arbeit durch die Thätigkeit am gleichen Orte eine

geradezu unentbehrliche Unterlage gewannen. Was das Letztere bedeutet, weiss ich aus der eigenen Erfahrung eines zehnjährigen täglichen Gedankenaustausches mit den katholischen Fachgenossen in Bern.

Es ist an dieser Stelle nicht meine Absicht, irgendwelche Specialkritik der neuen Auflage im Vergleich mit den früheren zu liefern [1]). Der leitende Gedanke, zu dem die Parallele Hase—Kurtz mich geführt hat, ist vielmehr der der wissenschaftlichen Gesamtentwickelung immanente Fortschritt. Die Nachfolger sind auf dem Wege nur weitergegangen, auf welchem ihnen Kurtz in seinen späteren Jahren selber voranging. Für dieses Letztere aber möge hier ein kleiner Beleg gegeben werden, der jedenfalls für den Kreis der Mitarbeiter von Interesse ist.

Dem im Folgenden abgedruckten Briefe von Kurtz vom 12. Januar 1881 muss nur eine kurze Berichterstattung über seine Vorgeschichte vorausgeschickt werden. Kaum jemals bin ich nämlich als der Jüngere so sehr von einem Älteren beschämt worden, als es mit diesem Briefe der Fall war, habe mir das dann freilich auch selbst zum Exempel gesetzt. Eben darum darf nun aber auch hier ein kurzer Rückblick nicht fehlen.

Die im Jahre 1867 erschienenen beiden ersten Auflagen meines Handbuchs (von denen die zweite bei der Überstürzung des Drucks sich hauptsächlich durch eine Unmasse Druckfehler von der ersten unterschied) hatten ein zeitgeschichtlich begründetes, aber persönlich überscharfes Urteil über den Dorpater Kirchenhistoriker gefällt. Um dasselbe heute zu verstehen, muss man die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts vor Augen haben: mit der dumpfen allgemeinen Reaction, die zumal auf das theologische Studium geisttödtend einwirkte. Die Brüder Gerlach und der ebenso wie sie durch Karl Ludwig Haller's Schule gegangene Stahl beherrschten die

[1]) Ich hoffe diese Vergleichung in Verbindung mit einigen Zukunftswünschen in einem weiteren Aufsatze nachzutragen.

kirchlichen Dinge, Raumer und Hengstenberg die Besetzung der Facultäten. Die consistorialen Examinatoren legten es weniger an auf die Prüfung der wissenschaftlichen Leistung als auf diejenige der rechtgläubigen Richtung. Die grosse Masse der Examinanden aber hat in jener Zeit überhaupt wenig wissenschaftlich gearbeitet. In wahrhaft typischer Weise spiegelt die Kögel'sche Biographie das Vorbeihuschen ab an den recht eigentlichen Gewissensfragen. Diejenigen aber, die in dieser Weise daran vorbeihuschten, spielten dann schon kurze Zeit nachher die Glaubensrichter über die „ungläubigen“ Genossen, denen die Zukunftsfragen zu ernst auf der Seele brannten, um mit dem „Sprechen in verschollenen Zungen“, wie Geibel es nennt, sich abfinden zu lassen.

Bei der üblich gewordenen „Einpaukung“ handelte es sich einmal um den Hutterus redivivus, der einem ganz andern Zwecke dienen musste, als sein genialer Verfasser geträumt, neben ihm aber zugleich um Kurtz, dessen apodiktische Aussprüche über die ganz-, halb-, viertel- und ungläubigen Theologen einfach — ohne auch nur ein Minimum von Kenntnis von deren Werken damit zu verbinden — auswendig gelernt wurden. Die bedenklichen Folgen eines derartigen Einpaukens sind mir zunächst von meinem (zeitlebens mit mir freundschaftlich verbundenen) Lehrer Jacobi in Halle geschildert. In dem in derselben Zeit in Bonn um Ritschl sich sammelnden Kreise kannte man eine Menge noch drastischerer Beispiele. Heidelberg aber war schon damals von mehr als einem Consistorium in die Acht gethan, weil dort die Emancipation von dem — sagen wir kurz — Kryptopapismus begonnen hatte. Bald nachher folgte „die Mobilmachung der Kirche gegen die Theologie“, wie ein eigener Paragraph meiner „Geschichte der Theologie“ die hässlichen Schenkel-Proteste auf ihre idealeren Grundlagen hin zum Verständnis zu bringen gesucht hat.

Dies also der Hintergrund der (mehr spöttisch wegwerfenden als ernsthaft polemisirenden) Behandlung der

Kurtz'schen Bücher in dünnem, dickem und mittlerem Format, seiner Schiebladefächer für die verschiedenen Theologenrubriken, sowie zugleich der Dorpater Batrachomyomachie (der bösartigen Controverse zwischen Kurtz und Keil über die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen). Kurtz hat prompt quittirt auf diesen Ausfall. Es kam bald nachher eine neue Auflage des Lehrbuchs, deren Vorrede den kecken Privatdocenten gehörig abkanzelte. Ich habe nicht reagirt. Alle derart kleinen Personalien traten gegen die grossen nationalen Aufgaben jener Jahre zurück.

Mit dem Jahre 1870 begann dann die Gewissensregung in unserem deutschen Katholicismus, die bis zur Stunde auf protestantischer Seite so wenig Verständnis gefunden hat. Die bisherigen Führer der katholischen Theologie bahnten völlig neue Wege für das Verständnis des Wechselverhältnisses der verschiedenen Confessionen unter einander. Und bald wurde nun auch ein ähnlicher Entwickelungsprocess spürbar bei den bis dahin confessionell dogmatisch abgeschlossenen Gruppen protestantischerseits. Mit besonderer Freude beobachtete ich die zunehmende Unbefangenheit des Urteils in der Kurtz'schen Kirchengeschichte. Es war ein einfacher Ehrenpunkt, dass ich dem Ausdruck gab in dem einleitenden Paragraphen der „Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts" [1]).

So viel als Vorbemerkung zum Verständnis der vorerwähnten „Beschämung" über den nachfolgenden Brief.

---

[1]) Es geschah speciell in dem litterarisch-kritischen Anhang S. 611/12. Der Hauptpassus lautet: „Eine merkwürdige Parallele zu dem in Döllinger's früheren und späteren Werken zu Tage getretenen Fortschritt in geschichtlicher Unbefangenheit bietet die letzte Ausgabe von Kurtz's Kirchengeschichte in Vergleich mit den früheren. Fast überall sind die zahlreichen, oft so gehässigen Glossen bei der Charakterisirung der Persönlichkeiten anderer Richtungen eliminirt, und überhaupt ist der ganze Ton ein viel würdigerer geworden."

Marburg, den 12. Januar 1881.

Hochverehrter Herr Professor!

Indem ich es wage, Ihnen die vor Kurzem erschienene 8. Auflage meines Lehrbuchs der K.G. ergebenst zu überreichen, erbitte ich mir zuvörderst die Erlaubnis, Ihnen die Motive, die mich zu dieser Darreichung bewogen haben, offenherzig und ungeschminkt vorzulegen. Vielleicht gelingt es mir dadurch, dieser Darbringung eine freundliche Entgegennahme Ihrerseits zu erwirken und dem Vorwurfe der Zudringlichkeit vorzubeugen. Diese Motive sind vierfach:

1. Ihr Tadel. — Sie haben in der 1. Aufl. Ihrer K.G. d. 19. Jahrh. meines Buches mit sehr scharfem und schroffem Tadel gedacht. Ich hielt damals diesen Tadel, dessen teilweise zutreffende Wahrheit und Gerechtigkeit ich auch damals anerkennen musste, im Allgemeinen doch für etwas gar zu scharf, schroff und wegwerfend; aber das Mass von zutreffender Wahrheit, das ich darin anerkennen musste, liess einen Stachel in meinem Gewissen zurück, der seither den wohlthätigsten Einfluss auf mein kirchenhistorisches Streben gehabt hat. Dafür Ihnen meinen aufrichtigsten Dank zu bezeugen, ist das erste Motiv zu diesem meinem Vorgehen.

2. Ihr Lob. — Schon in Ihrer so scharf tadelnden Beurteilung haben Sie doch auch bereitwillig die praktische Brauchbarkeit meines Buches anerkannt (freilich darin nur eine Steigerung seines „verderblichen" Einflusses auf die Studirenden erkannt); in der 3. Aufl. S. 612 gewinnt aber Ihre lobende Anerkennung meines seitherigen Strebens eine durchaus andersartige, mich höchlich erfreuende Gestalt. Dafür Ihnen herzlichst zu danken, ist das zweite Motiv. (Der auf S. 611 auch jetzt noch ausgesprochene Tadel soll auch nicht vergeblich ausgesprochen sein.)

3. Meine veränderte Stellung. — Die bald nach Ihrem herben Tadel erfolgte 6. Aufl. meines Lehrbuchs trug schon sichtlich das Merkmal eines heilsamen Einflusses Ihres Tadels an sich; dies steigerte sich noch in der 7., und in noch viel höherem Masse in dieser 8. Der Wunsch, Ihnen dies thatsächlich vor Augen legen zu dürfen, war das dritte Motiv.

4. Ihre seitherigen kirchenhist. Leistungen, — denen ich mit dem grössten Interesse gefolgt und denen ich gar manche Belehrung und Anregung verdanke, was in ganz besonderem Masse vom ersten (durchaus neuen) Bande der 3. Aufl. Ihrer K.G. gilt. Leider erhielt ich die erste Kunde von dem Erscheinen

dieses Buches erst, als der entsprechende erste Teil des 2. Bandes meines Lehrbuchs schon fast vollständig gedruckt vorlag. Ich bin erst seit einigen Tagen zu einem eingehenden Studium Ihres neuen, trefflichen Buches gelangt, — und Ihnen ganz insbesondere für die überaus reiche und anregende Belehrung, die es mir gebracht, zu danken, ist mein viertes Motiv. — Mein dogmatischer Standpunkt, wenn auch mehrfach seitdem gemässigt, differirt noch vielfach von dem Ihrigen; mein kirchenhistorischer Standpunkt hat sich aber inzwischen, wenigstens was Unbefangenheit des Urteils und Objectivität der Darstellung betrifft, dem Ihrigen so wesentlich genähert, dass ich hoffen darf, auch von Ihnen dies in noch gesteigertem Masse anerkannt zu sehen.

Ob es mir vergönnt sein werde, noch eine 9. Aufl. meines Lehrbuches zu erleben, ist bei meinem Lebensalter (ich stehe im 72. Jahre) mehr als zweifelhaft. Sollte ich eine solche aber dennoch erleben, so wird dieselbe es bekunden, wie viel ich aus Ihrem neuesten Buche gelernt habe.

In aufrichtiger Hochachtung und Verehrung

Ew. Hochwürden ergebenster

Prof. emer. Dr. J. H. Kurtz.

XVIII.

Die gegenwärtige Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche in der Türkei.

Von

Dr. phil. **Ernst Reinhardt** in Konstantinopel.

Der Hatti-Humajun, den die Pforte nach langen eifrigen Unterhandlungen mit den vereinigten Mächten England, Frankreich und Österreich zu Wien und Konstantinopel am 18. Februar 1856 feierlich veröffentlichte, bildet den Ausgangspunkt der Bewegung, die zur Neuordnung

der Verfassung der griechisch-orthodoxen Kirche führte. Dieser kaiserliche Erlass enthält in seinem 2.—4. Paragraphen folgende, die christliche Bevölkerung des ottomanischen Reichs betreffenden überaus wichtigen Bestimmungen[1]):

„§ 2. Alle geistlichen Privilegien und Freiheiten, welche seitens meiner Vorfahren von altersher und in späteren Zeiten allen christlichen oder anderen nicht muselmännischen Religionsgemeinschaften gewährt wurden, die sich in meinem Reiche unter meinem Schutze befinden, werden bestätigt und aufrecht erhalten. — Jede christliche oder andere nicht muselmännische Religionsgemeinschaft soll gehalten sein, in einer bestimmten Frist und unter Mitwirkung einer hierzu in ihrem Innern gebildeten Commission mit meiner hohen Genehmigung und unter Aufsicht meiner Hohen Pforte zur Prüfung ihrer gegenwärtigen Privilegien und Freiheiten zu schreiten, sich darüber zu besprechen und meiner Hohen Pforte die Reformen zu unterbreiten, die durch den Fortschritt der Aufklärung und der Zeit gefordert werden. — Die den Patriarchen und Bischöfen der christlichen Kirchen vom Sultan Mohamed II. und seinen Nachfolgern gewährten Vollmachten sollen mit der neuen Stellung in Einklang gebracht werden, welche unsere hochherzigen und wohlwollenden Absichten diesen Gemeinschaften zusichern.

§ 3. Das Princip der Ernennung der Patriarchen auf Lebenszeit soll nach Revision des heute in Kraft stehenden Wahlreglements in Anwendung gebracht werden gemäss dem Wortlaut ihrer Einsetzungsfirmane. Die Patriarchen, Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe und Rabbiner sollen bei

---

[1]) Vgl. F. Eichmann, Die Reformen des osmanischen Reiches, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Christen des Orients zur türkischen Herrschaft. Berlin 1856. S. 353 ff.

Ed. Engelhardt, La Turquie et le Tausimat, ou Histoire des Reformes dans l'Empire Ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours. Paris 1882. S. 123—151 und S. 263 ff.

ihrem Amtsantritt nach einer zwischen meiner Hohen Pforte und den geistlichen Leitern der verschiedenen Gemeinschaften gemeinsam verabredeten Formel vereidigt werden.

§ 4. Die kirchlichen Einkünfte, welcher Form und Natur sie auch seien, sollen aufgehoben und ersetzt werden durch Festsetzung der Einkünfte der Patriarchen und Häupter der Religionsgemeinschaften und Bewilligung von Besoldung und Lohn, der billiger Weise der Wichtigkeit, dem Range und der Würde der verschiedenen Glieder des Klerus entspricht. — Es sollen in keiner Weise die beweglichen oder unbeweglichen Besitztümer der verschiedenen christlichen Kirchen beeinträchtigt werden. Indessen soll die weltliche Verwaltung der christlichen oder anderen nicht muselmannischen Kirchengemeinschaften unter den Schutz einer Versammlung gestellt werden, die im Innern jeder der verschiedenen Gemeinschaften unter den Gliedern des Klerus und der Laien gewählt werden."

Bei dem hohen griechischen Klerus, in dessen Händen bisher die Leitung der Kirche fast ausschliesslich gelegen hatte, und der bei diesen geplanten grundlegenden Reformen diesen grossen Einfluss durch das Eindringen des Laienelements zu verlieren fürchtete, riefen diese Anordnungen die lebhafteste Opposition hervor. Vergebens suchte die heilige Synode die Ausführung derselben hinauszuschieben; der Grossvesir drang darauf und erliess genaue Instructionen, wie diese Reform der alten Privilegien den Anordnungen des Hatti-Humajun entsprechend vorzunehmen sei [1]). Diesen Instructionen zufolge sollte im griechischen Patriarchat zunächst zur Bildung eines besonderen provisorischen Rates geschritten werden. Den geistlichen Teil dieses *Ἐθνικὸν προσωρινὸν συμβούλιον*, auch

[1]) Vgl. den griechischen Text in *Γενικοὶ Κανονισμοὶ περὶ διευθετήσεως τῶν ἐκκλησιαστικῶν καὶ ἐθνικῶν πραγμάτων τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμενικὸν θρόνον διατελούντων ὀρθοδόξων χριστιανῶν, ὑπηκόων τῆς Α. Μεγαλειότητος τοῦ Σουλτάνου.* 1888 *Ἐν Κωνσταντινουπόλει, ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.* S. *ε—ιά.*



Ἐθνοσυνέλευσις genannt, bildeten sieben von der heiligen Synode erwählte Metropoliten, der weltliche Teil, über dessen Wahl genaue Vorschriften gegeben wurden, bestand aus zehn Vertretern der Hauptstadt und elf Vertretern der Provinzen; im Ganzen mit dem Patriarchen als Vorsitzenden und dem Schriftführer 30 Mitglieder. Im August 1858 trat die griechische Nationalversammlung im Phanar zusammen und man schritt zur Bildung des provisorischen nationalen Rates. Nachdem dieser zunächst ein genaues Reglement ausgearbeitet hatte, das seine Befugnisse, die Pflichten seiner Mitglieder, des Schriftführers und des Vorsitzenden bestimmte[1]), trat er im folgenden Jahre 1859 an die erste und wichtigste Frage heran: die Neuordnung der Patriarchenwahl. Dieselbe hatte vorher in den Händen der Geronten gelegen, d. h. der einflussreichen Erzbischöfe der Konstantinopel benachbarten Metropolen von Heraklea, Cycicus, Nikomedien, Nicäa und Chalcedon. Dieselben kämpften natürlich mit allen Kräften gegen eine Reform, die, wie die Zusammensetzung des Rates vermuten liess, dem Laienelement den weitgehendsten Einfluss auf die Patriarchenwahl gestattete und somit ihren Einfluss vollkommen vernichtete. Es kam zu einer Spaltung innerhalb der Versammlung. Die Geronten mit dem Patriarchen an der Spitze trennten sich von ihr; jedoch ohne Erfolg. Durch Vermittelung der Regierung wurde der Friede wieder hergestellt. Bald darauf kam es zu neuen Unruhen. Im Juni desselben Jahres übergaben acht Mitglieder des Rates im Namen der übrigen der Regierung eine heftige Anklageschrift gegen den Patriarchen Cyrill VII. und seine Geronten, weil er die Arbeiten des Rates aufhalten wolle. Die Entlassung, die der Patriarch infolgedessen geben musste, wurde vom Sultan freilich nicht angenommen; jedoch wurden die widerspenstigen Geronten trotz ihres heftigen Protestes in ihre Diöcesen zurück-

[1]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί* etc. S. *ιγ—ιζ*.

geschickt. Nun konnte der provisorische Rat ohne weitere Störung die Reform der Patriarchenwahl, wie auch die der Metropoliten vollenden, und im Juni 1860 wurde dies neue Gesetz zwecks kaiserlicher Genehmigung dem Minister überreicht. Nachdem dieser noch trotz des heftigsten Widerspruches der ganzen Versammlung für die Regierung das Recht in Anspruch genommen und erlangt hatte, die Liste aller zur Patriarchenwürde wählbaren Candidaten zu prüfen, empfing das neue Wahlgesetz Ende 1861 die Bestätigung durch den Sultan und wurde sogleich in Kraft gesetzt. — Die Beratungen des neuen Gesetzes über die heilige Synode sowie über den gemischten Rat gingen ruhig und ohne Unterbrechung von statten. Auch hier war das Laienelement sieghaft. Das neue Reglement, das der provisorische Rat für die heilige Synode wie für den gemischten Rat ausgearbeitet hatte, wurde am 27. Januar 1862 von der Pforte gebilligt und trat damit in Kraft. — Die genannten Gesetze über den Patriarchen, die Metropoliten, die heilige Synode und den gemischten Rat stehen heute noch in Kraft und bilden die Grundlage der gegenwärtigen griechischen Kirchenverfassung. Auf sie gründet sich die folgende Darstellung.

Die Verfassung der orthodoxen Kirche in der Türkei ist an die drei oberen Stufen des Klerus angegliedert: den Patriarchen, Erzbischof oder Metropoliten und Bischof. Während die niedere Geistlichkeit einen rein geistlichen Charakter trägt und rein kirchliche Functionen hat, vereinigen die genannten drei Stufen des Klerus ein Doppeltes in sich: Sie sind kirchliche und staatliche Beamte zugleich. Als kirchliche Würdenträger sind sie die Führer ihrer Gläubigen in allen auf den Glauben, Cultus und kirchliches Leben bezüglichen geistlichen Dingen. Als staatliche Beamte sind sie von der Regierung anerkannte ständige Vertreter ihrer Nation und deren Interessen der Regierung gegenüber, sowie Vertreter und Bevollmächtigte der Regierung ihrer Nation gegenüber, die im Auftrage

der Regierung und kraft der jedem Einzelnen von ihnen persönlich verliehenen Vollmachten die von den türkischen Eroberern der griechischen Kirche gewährten Privilegien verwalten. In der Ausübung dieser doppelten, geistlichen und weltlichen Functionen sind sie jedoch an die Mitwirkung zweier ihnen zur Seite stehenden Körperschaften gebunden. Für die geistliche Sphäre ist dies eine nur aus Klerikern gebildete geistliche Behörde; für die weltliche ein aus Laien und Klerikern zusammengesetzter Rat. — Demnach bietet die Verfassung der orthodoxen Kirche in ihren Grundzügen folgendes Bild: Verwaltungsbehörden für die ganze orthodoxe Kirche sind der ökumenische Patriarch, dem die heilige Synode und der beständige gemischte Rat zur Seite steht; für die einzelnen Erzbistümer bezw. Bistümer der Erzbischof oder Metropolit, bezw. der Bischof mit einem metropolitanen bezw. bischöflichen geistlichen Gericht und einem metropolitanen bezw. bischöflichen gemischten Gerichtshof. — Über Entstehung, Zusammensetzung und Funktionen dieser Organe gilt im einzelnen Folgendes.

I. Die Centralbehörden.

1. Der ökumenische Patriarch[1]).

Im Falle der Erledigung des ökumenischen Thrones wird von den vereinigten Mitgliedern der heiligen Synode und des gemischten Rates aus den in Konstantinopel weilenden Metropoliten ein Stellvertreter gewählt. Die genannten Körperschaften erstatten der Hohen Pforte Bericht über die Erledigung des Patriarchenstuhles und über die erfolgte Wahl eines Stellvertreters. Wenn letzterer durch einen kaiserlichen Firman bestätigt und zugleich

[1]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί* etc. S. 1—7. Eine französische Übersetzung dieser Bestimmungen mit einleitenden und erklärenden Bemerkungen giebt Petit, Règlements généraux de l'église orthodoxe en Turquie, i. d. Revue de l'Orient chrétien. Bd. III (1898) S. 402—411.

angeordnet ist, dass die Wahl eines Nachfolgers den gesetzlichen Bestimmungen entsprechend stattzufinden habe, handelt es sich zunächst darum, die Liste der wahlfähigen Candidaten festzustellen. Zu diesem Zwecke werden alle dem ökumenischen Throne unterstehenden Metropoliten aufgefordert, in spätestens 41 Tagen in einem Briefe einen versiegelten Zettel mit dem Namen eines Candidaten einzusenden, der die für die Nachfolge auf dem ökumenischen Thron erforderlichen Eigenschaften besitzt und den sie nach ihrem Gewissen aus der Gesammtheit der kirchlichen Würdenträger am meisten der Nachfolge für würdig halten. Auch die Mitglieder der heiligen Synode und die zufällig in Konstantinopel anwesenden Metropoliten sollen fünf Tage vor Zusammentritt der Wahlversammlung in gleicher Weise einen Candidaten bezeichnen. Gleichzeitig werden an die vom Gesetz bestimmten, unten genannten 28 Eparchieen Aufforderungen erlassen, je einen Laienvertreter auszuwählen und ihn rechtzeitig für die Wahlversammlung nach der Hauptstadt zu senden. Fünf Tage vor Ablauf der 41 tägigen Frist teilt dann der Stellvertreter allen, die nach dem Gesetz berechtigt sind, an der Wahl teilzunehmen, Klerikern wie Laien, den Termin derselben mit und ladet sie dazu ein. — Die Wahlversammlung setzt sich nach den bestehenden Bestimmungen wie folgt zusammen: Klerikale Mitglieder sind die Mitglieder der heiligen Synode und alle Metropoliten, die sich zufällig in der Hauptstadt aufhalten; der Metropolit von Heraklea, der nach altem Brauch dem Neuerwählten den Patriarchenstab überreicht, wird zur Aufrechterhaltung dieser Sitte stets besonders zur Teilnahme an der Wahlversammlung eingeladen. Die Laienmitglieder sind folgende: Drei von den höchsten Beamten des Patriarchats, darunter stets der Grosslogothet; die Mitglieder des gemischten Rates; drei der ältesten und mit dem höchsten Range bekleideten Civilbeamten, zwei Militärs vom Range des mir-alaï (Oberst) und drei andere Civilbeamte des Staates. Ferner der Fürst

von Samos oder sein Stellvertreter; vier der hervorragendsten Gelehrten, fünf Kaufleute, ein Bankier, zehn Vertreter der bedeutendsten Körperschaften; zwei Abgeordnete aus den Parochieen der Hauptstadt und des Bosporus und 28 Abgeordnete aus folgenden Eparchieen: Cäsarea, Ephesus, Heraklea, Cycikus, Nikomedien, Nicäa, Chalcedon, Derkos, Salonik, Adrianopel, Amasia, Janina, Brussa, Pelagonia, Konia, Bosna, Rhodus, Kreta, Trapezunt, Philippopel, Serres, Smyrna, Mitylene, Varna, Chios, Üsküb, Pisidien und Neocäsarea. — Alle diese Vertreter, die stets türkische Unterthanen sein müssen, versammeln sich am festgesetzten Tage im Phanar und nehmen zunächst die Wahlprüfung der Delegirten vor. Darauf werden bei verschlossenen Thüren in Gegenwart der ganzen Wahlversammlung die eingegangenen Briefe vom Secretär der heiligen Synode geöffnet und gezählt, und es wird eine Liste Derer aufgestellt, die hierbei viele oder wenige Stimmen erhalten haben. Die Laienmitglieder der Versammlung haben das Recht, auch jetzt noch Candidaten vorzuschlagen, deren Namen sich nicht auf den niedergelegten Zetteln befinden und die sie gleichwohl des Patriarchenstuhles für würdig halten; wenn diese Candidaten die Zustimmung eines Drittels der klerikalen Mitglieder finden, so werden auch sie auf obige Liste gesetzt. Dieselbe wird darauf geschlossen und in der Versammlung vom Stellvertreter und den Mitgliedern der Synode und des gemischten Rates unterzeichnet und versiegelt. — Der zu wählende Patriarch muss folgende Eigenschaften haben: In geistlicher Hinsicht muss er gesetzten Alters sein und wenigstens sieben Jahre seine Diöcese tadellos verwaltet haben. Sein Leben muss in sittlicher Hinsicht vorwurfsfrei sein, er muss in demselben gezeigt haben, dass er ein treuer Wächter der religiösen Glaubenssätze und der heiligen Überlieferungen ist. Als Haupt der orthodoxen Kirche und geistlicher Vater aller ihrer Gläubigen, ferner aber auch als Band der Einheit, das die ihm untergebenen Erzbischöfe und

die übrigen unabhängigen orthodoxen Kirchen vereinigt, muss er fähig sein, seinen Glauben stets und überall zu verteidigen und zu beschützen. Er soll nicht nur in der theologischen Wissenschaft gründlich bewandert sein, sondern, wenn möglich, auch allgemeines Wissen besitzen. In weltlicher Hinsicht muss er, da er auch weltliches Haupt der orthodoxen Christen ist und als Mittelglied zwischen der Regierung und der griechischen Nation mit der Ausführung der dieser gegebenen Privilegien vertraut ist, auch die nötigen politischen Kenntnisse besitzen. Er muss ab antiquo türkischer Unterthan sein und das volle Vertrauen seiner Nation und ganz besonders der Hohen Pforte besitzen. — Aus letzterem Grunde wird die auf obige Weise festgesetzte Liste der Candidaten sofort an die Hohe Pforte gesandt; und wenn unter ihnen einige in politischer Hinsicht nicht für geeignet gehalten werden, so streicht sie die Hohe Pforte und benachrichtigt durch ein Teskere innerhalb 24 Stunden das Patriarchat, dass die Wahl in Bezug auf die übrigen vor sich gehen könne. Dann kommt die Wahlversammlung von neuem zusammen, der Stellvertreter teilt ihr die Meinung der Regierung mit und man schreitet zur engeren Wahl. Drei Candidaten werden aus der Gesammtzahl derselben von der Versammlung, deren Mitglieder jeder nur eine Stimme hat, in geheimer Abstimmung durch Stimmenmehrheit bezeichnet. Nachdem ihre Namen in der Versammlung proclamirt worden sind, begeben sich die klerikalen Mitglieder, begleitet von den Laien, in die Kirche, rufen dort mit den am Pfingstfest üblichen Gebeten den heiligen Geist an und wählen in Gegenwart aller Laienmitglieder nach dem üblichen kirchlichen Ceremoniell in geheimer Abstimmung, wobei im Falle der Stimmengleichheit die Stimme des Stellvertreters den Ausschlag giebt, einen der drei Candidaten zum Nachfolger auf dem ökumenischen Thron. Dann wird die Liturgie gefeiert. Damit ist die Wahl beendet. Man setzt einen Bericht darüber auf und teilt ihn der Pforte mit.

Auf eine Einladung der letzteren begiebt sich der Neuerwählte ins Palais, um dem Sultan vorgestellt und feierlich anerkannt zu werden, von dort zu den Ministern, um seine Erwählung und Bestätigung anzuzeigen und gegen den üblichen Bakschisch sein Berat in Empfang zu nehmen. In festlichem Aufzuge kehrt er dann ins Patriarchat zurück, woselbst in der dortigen Kirche des heiligen Georg der feierliche Act der Inthronisation stattfindet[1]).

Der ökumenische Patriarch ist der grösste Kirchenfürst der Türkei. Seinem Throne unterstehen: Die ganze europäische Türkei, ein Teil von Bulgarien, Ostrumelien, Kleinasien und die Inseln des ägäischen Meeres nebst Kreta. Die einzelnen Diöcesen, in die dies Gebiet geteilt ist, werden später erwähnt werden. Ferner sind die in der Diaspora Westeuropas bestehenden griechisch-orthodoxen Kirchen meist direct vom ökumenischen Patriarchat abhängig. Auch die bosnisch-herzegowinischen Gemeinden werden im Syntagmation noch unter den Diöcesen des ökumenischen Thrones aufgezählt. Doch ist nach dem am 25. März 1880 zwischen dem ökumenischen Patriarchen und der österreichischen Regierung abgeschlossenen Concordat ihre Abhängigkeit vom Patriarchat nur noch eine scheinbare. Sie beziehen das heilige Öl aus Konstantinopel und gedenken in ihrer Liturgie des Patriarchen. Letzterer hat das Recht, die Erzbischöfe derselben zu ernennen. Doch verhält es sich mit diesem Rechte folgendermassen: Zu dem einen, von der österreichischen Regierung bestimmten Candidaten für den erledigten Metropolitansitz, der natürlich ein Slave ist, fügt der Patriarch noch zwei andere hinzu, um die für jede Bischofswahl notwendige kanonische Zahl 3 zu erhalten. Dann wählt die Synode aus diesen drei stets den von der österreichischen Regierung aufgestellten Candidaten und präsentirt ihn der-

---

[1]) Vgl. *Τυπικὸν κατὰ τὴν τάξιν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1888 S. 436 und 348.

selben, die ihn natürlich stets bestätigt. Auch zahlen diese Diöcesen keine Abgaben mehr ans Patriarchat; dagegen erhält der Patriarch an Stelle der früher aus ihnen einlaufenden Revenüen jährlich 58000 Piaster von der österreichischen Regierung. — Die Zahl der ihm unterstehenden Christen anzugeben, ist unmöglich. Für die asiatische Türkei mit Einschluss der Inseln des Archipels wird ihre Zahl auf ca. 2 Millionen angegeben[1]), eine Zahl, die annähernd richtig sein kann. Für die europäische Türkei fehlt bisher jede Angabe und alle Zahlen über die Bevölkerungs- und Religionsverhältnisse daselbst sind vollkommen aus der Luft gegriffen. Die statistischen Angaben griechischer, serbischer, bulgarischer und türkischer Quellen gehen derart auseinander, dass sie auch für annähernde Berechnungen wertlos sind. Auch die kirchlichen Behörden sind darüber ganz im Ungewissen.

Neben dem ökumenischen Patriarchen giebt es im türkischen Staatsgebiete noch drei Patriarchate, nämlich das Patriarchat von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem; dazu kommt noch das selbständige Erzbistum Cypern und das des Berges Sinai. Doch ist das diesen Patriarchaten unterstehende Gebiet und die Zahl ihrer Gläubigen nur klein. Die Gesammtzahl aller orthodoxen Christen dieser drei Patriarchate wird auf 500000 angegeben[2]). So hat nach dem Syntagmation[3]) der in Kairo residirende Patriarch

---

[1]) Vgl. Cuinet, La Turquie d'Asie. Jedoch sind auch diese Angaben nicht überall gleich genau und richtig. Die bisher besten, auf authentischen, bei den obersten Kirchenbehörden eingezogenen Erkundigungen beruhenden Angaben bringen die statistischen Religionskarten des Majors Huber in Konstantinopel.

[2]) Vgl. Pisani, A Travers l'Orient. Paris 1897. S. 135—160 und M. Théarvic, Hiérarchie et population du Patriarcat orthodoxe d'Antiochie. Échos d'Orient. 1900. S. 143—147.

[3]) Vgl. *Τὸ ἐν χρήσει Συνταγμάτιον τῶν ὑπὸ τὸν οἰκουμενικὸν θρόνον Μητροπολιτῶν καὶ Ἐπισκόπων μετὰ καταλόγου τῶν ἱερῶν Σταυροπηγιακῶν Μονῶν καὶ περιληπτικοῦ Συνταγματίου τῶν λοιπῶν Πατριαρχικῶν Θρόνων καὶ τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1896. *Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.* S. 9.

von Alexandrien: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ παναγιώτατος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας καὶ πάσης γῆς Αἰγύπτου, Πενταπόλεως καὶ Πηλουσίου, Λιβύης καὶ Αἰθιοπίας* im ganzen drei Metropoliten unter sich; nämlich: 1. *Ὁ Λιβύης ὑπέρτιμος μητροπολίτης καὶ ἔξαρχος Ἀφρικῆς.* 2. *Ὁ Πηλουσίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Αὐγουσταμνίκης.* 3. *Ὁ Θηβαΐδος.*

Der in Damaskus wohnende Patriarch von Antiochien: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ ἁγιώτατος Πατριάρχης τῆς μεγάλης Θεουπόλεως Ἀντιοχείας καὶ πάσης Ἀνατολῆς* hat 14 Metropoliten unter sich: 1. *Ὁ Ἐπιφανείας* (*Χαμᾶ*) *ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος δευτέρας Συρίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Ἀπαμείας.* 2. *Ὁ Λαοδικείας* (*Λατακιὲ*) *ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Θεοδωριάδος.* 3. *Ὁ Σελευκίας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πρώτης Συρίας* (*τὰ νῦν Σελεύκια Μαλοῦλα*). Sitz: Zahle bei Beirut. 4. *Ὁ Ἀμίδης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Μεσοποταμίας καὶ τετάρτης Ἀρμενίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων τοῦ Ἐδέσσης*: Diarbekir am Tigris. 5. *Ὁ Τύρου καὶ Σιδῶνος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Φοινίκης παραλίας*: Saïda. 6. *Ὁ Τριπόλεως ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Φοινίκης παραλίας*: Tripoli. 7. *Ὁ Ἐμέσης* (*Χέμς*) *ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Φοινίκης Λιβανισίας.* 8. *Ὁ Βηρυττοῦ καὶ Λιβανίου ὄρους ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Φοινίκης παραλίας*: Beirut. 9. *Ὁ Ταρσοῦ καὶ Ἀδάνων ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πρώτης καὶ δευτέρας Κιλικίας καὶ τὸν τόπον ἐπέχων Σελευκείας τῆς Ἰσαυρίας*: Mersina. 10. *Ὁ Ἀρκαδίας* (*Ἀκκσάρ*). 11. *Ὁ Θεοδοσιουπόλεως* (*Ἐρζερούμ*) *ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Μεγάλης Ἀρμενίας.* 12. *Ὁ Χαλεπίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πρώτης Συρίας*: Aleppo. 13. *Ὁ Ἐδέσσης* (*τιτουλάριος*). 14. *Ὁ Εἰρηνουπόλεως* (*τιτουλάριος*).

Dem Patriarchen von Jerusalem: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ ἁγιώτατος πατριάρχης τῶν Ἱεροσολύμων καὶ πάσης Παλαιστίνης* unterstehen drei Metropolitansitze: 1. *Ὁ Πέτρας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος τρίτης Παλαιστίνης καὶ δευτέρας Ἀραβίας.* 2. *Ὁ Πτολεμαΐδος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Φοινίκης.* 3. *Ὁ Ναζαρὲτ ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Γαλιλαίας.* Dazu folgende Erzbischöfe: *Ὁ Λύδδης, Σιναίου, Σεβαστείας,*

Θαβωρίου, Ἰορδάνου, Κυριακουπόλεως (*Μάδαπα*) und *Πέλλης.*

Die Metropoliten des selbständigen Erzbischofs von Cypern: *Ὁ Μακαριώτατος καὶ ἁγιώτατος ἀρχεπίσκοπος νέας Ἰουστινιανῆς καὶ πάσης Κύπρου* sind drei: *Ὁ Πάφου, ὁ Κυτίου* und *ὁ Κυρηνίας καὶ πρόεδρος Σόλων.*

Unter diesen orthodoxen Patriarchen des Orients ist durch den Umfang seines Gebietes und die Zahl der ihm untergebenen Gläubigen, durch seine Residenz am Sitze der höchsten Staatsbehörden und seine daraus sich ergebende politische Stellung, schliesslich durch seine geschichtliche Vergangenheit der Patriarch von Konstantinopel bei weitem der einflussreichste und bedeutendste. Er nennt sich selbst *Ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως, Νέας Ρώμης καὶ Οἰκουμενικὸς Πατριάρχης* und führt den Titel *ἡ Αὐτοῦ Θειοτάτη Παναγιότης.* In geistlicher Hinsicht sind die genannten Patriarchen alle selbständig; sie haben in ihrem Sprengel dieselben kirchlichen Rechte, die der ökumenische Patriarch in dem seinen ausübt. Jedoch ist der letztere primus inter pares und besitzt als solcher auch in geistlicher Hinsicht einen Vorrang vor ihnen. Er allein führt den Titel „ökumenischer Patriarch“ und wird mit Allheiligkeit angeredet, während den anderen die Anrede *Ἡ Α Θ Μακαριώτης* gebührt. Er nimmt in ihrer Reihe stets den ersten Platz ein und würde bei einem ökumenischen Concil den Vorsitz führen. Auch beziehen die genannten Patriarchen — wie auch die Kirchen von Cypern und Sinai — das zur Vollziehung des Sacraments des heiligen Chrismas nötige Öl, *τὸ ἅγιον μῦρον,* von ihm. Durch die *ἐπιστολαί εἰρηνικαὶ*, durch welche sie sich gegenseitig ihre Erwählung und Thronbesteigung mitteilen, hat der ökumenische Patriarch mit Erfolg auch eine gewisse Überwachung der anderen Patriarchate ausgeübt. — Auch in weltlicher Hinsicht besteht keine Unterordnung derselben unter den ökumenischen Patriarchen. Sie bestand allerdings. Bis zur Neuordnung der Kirchenverhältnisse nach dem Krimkriege hat es für die Türken nur einen Patriarchen

gegeben, nämlich den von Konstantinopel. Ihm allein, als dem weltlichen Haupt des ganzen Rum milleti, d. h. aller orthodoxen Christen der Türkei, wurden die Privilegien zugesichert und mit ihm allein unterhandelte die türkische Regierung. Die anderen drei Patriarchate galten ihr als Untergebene des ökumenischen, die keine directen Beziehungen mit der Regierung unterhalten, sondern nur durch Vermittelung des ökumenischen Patriarchen mit ihr verhandeln konnten. Seit jener Zeit jedoch gelten auch die genannten drei Patriarchen den Türken als Häupter besonderer autokephaler Kirchen, wodurch auch in weltlicher Beziehung das alte kanonische Verhältnis hergestellt ist. Sie haben in ihren Sprengeln dieselben Rechte in Bezug auf Verwaltung, Gerichtsbarkeit etc., wie der ökumenische Patriarch in dem seinen, und können direct mit der Pforte unterhandeln. Ihre Unbedeutendheit und Entfernung von der Hauptstadt einerseits, die überwiegende Stellung Konstantinopels andererseits bringt es jedoch mit sich, dass sie in den meisten Fällen die Vermittelung und Hülfe des ökumenischen Patriarchen erbitten. Sie haben für diesen Verkehr ständige Vertreter in der Hauptstadt. — Der Nimbus der früheren glanzvollen Stellung giebt dem ökumenischen Patriarchen auch in den Augen der anderen autokephalen orthodoxen Kirchen eine hervorragende Stellung. Der einzige thatsächliche Ausdruck derselben ist das Ehrenrecht, dass die autokephalen Kirchen Griechenlands, Serbiens, Cyperns, ja selbst die schismatischen Bulgaren durch Vermittelung der russischen Botschaft in Konstantinopel das heilige Öl vom ökumenischen Patriarchat beziehen. Im Grunde hat jeder Metropolit das Recht, dies heilige Öl selbst zu bereiten; nur teils ein durch lange Zeit geheiligter Gebrauch, teils die complicirte Zusammensetzung dieses Öls hat es veranlasst, dass jene autokephalen Kirchen auf die Bereitung desselben verzichteten. Doch bereiten die Kirchen Rumäniens und Russlands jetzt das Öl selbst; Russland versorgt auch

Montenegro damit. Im übrigen besteht nur das überaus lose Band der Gemeinschaft unter den orthodoxen Kirchen, dass ihre obersten Kirchenchefs sich gegenseitig von ihrer Erwählung und Thronbesteigung Mitteilung machen, dass sie bei wichtigen, alle Kirchen betreffenden Fragen sich untereinander in Verbindung setzen und dass sie in ihren Liturgieen für einander beten. Auch ist es jedem orthodoxen Priester mit Erlaubnis des Bischofs gestattet, in allen orthodoxen Kirchen die Liturgie zu halten.

Das Amt des Patriarchen ist lebenslänglich. Er soll, so wird ihm in seinem Berat[1]) zugesagt, falls er nicht aus eigenem Antriebe abdankt, in seinem Amte bleiben bis an sein Lebensende, solange er nicht irgend etwas thut, was im Widerspruch mit den religiösen Kanones seiner Kirche steht, nicht gewaltthätig und ungerecht die bestehenden Gesetze verletzt und nicht Verrat gegen die Regierung übt. Deshalb hat in geistlichen Sachen die heilige Synode, in weltlichen der gemischte Rat ein Aufsichtsrecht über ihn. Ist sein Vergehen geistlicher Art und ist eine zweimalige, ehrfurchtsvolle Ermahnung der heiligen Synode erfolglos gewesen, dann vereinigt sie sich mit dem gemischten Rat und wiederholt ihre Ermahnung; ist auch diese erfolglos, dann können die beiden vereinigten Körperschaften schriftlich an die Hohe Pforte berichten und seine Absetzung verlangen. Jedoch müssen zwei Drittel der Stimmen jeder Körperschaft für die Absetzung sein. Im zweiten Falle, wenn der Patriarch seinen politischen Pflichten zuwider handelt, geht die Initiative zur Absetzung vom gemischten Rat aus; er verfährt dabei ebenso wie die heilige Synode, doch ist er in diesem Falle wieder wählbar. Im Falle des Verrats wird er von der Regierung abgesetzt. Thatsächlich haben seit langem die Patriarchen

---

[1]) Vgl. *Ὑψηλα Βεράτιὰ, Πατριαρχικὸν καὶ Ἀρχιερατικόν, ἐκδοθέντα ἐπὶ τῆς Πατριαρχείας τῆς Α. Θ. Π. τοῦ οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Διονυσίου, τοῦ ἀπὸ Ἀδριανουπόλεως. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1888. *Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.*

den Thron nur kurze Zeit und selten bis zu ihrem Lebensende inne gehabt. Die gewöhnliche Art, ihn, wenn er sich missliebig gemacht hat, zu entfernen, ist die, dass man ihm Schwierigkeiten bei der türkischen Regierung macht und er infolge dessen abdanken muss. — Was die Pflichten des Patriarchen angeht, so liegt ihm als dem Haupt der Kirche und des Volkes ob, die Rechte der heiligen Synode und des gemischten Rates zu achten und in friedlichem Zusammenwirken mit ihnen das Wohl der Kirche und der Nation in jeder Hinsicht mit allen Kräften zu fördern. Dazu muss er selbst allen ein gutes Beispiel geben und aufrichtig und unparteiisch gegen alle verfahren. Er hat mit den betreffenden Organen das Verhalten und die Führung des Klerus zu überwachen, alle guten und löblichen Bestrebungen zu unterstützen, alles Tadelnswerte aber und mit der kirchlichen Würde nicht in Einklang Stehende zu unterdrücken, die ungerecht Verfolgten aber zu beschützen; auch für eine gute Verwaltung aller die Nation betreffenden weltlichen Angelegenheiten Sorge zu tragen. — Zur Ausübung dieser Pflichten sind ihm gewisse Rechte gegeben. Diese, wie alle übrigen der Nation von altersher gewährten Privilegien werden jedem Patriarchen persönlich in dem Berat von der Regierung zugesagt und einzeln aufgezählt. Er kann dieselben freilich nicht selbständig ausüben, sondern ist dabei an die Mitwirkung einer der beiden Körperschaften gebunden. Diese werden deshalb bei der Besprechung jener zur Sprache kommen.

Die Einkünfte des Patriarchen sind bei der Neuordnung der griechischen Kirchenverhältnisse ebenfalls geordnet worden. Sie sind auf 500 000 Piaster jährlich festgesetzt worden, die ihm die Nationalkasse, *τὸ ἐθνικὸν ταμεῖον*, auszahlt. Hiervon werden 130 000 Piaster von den orthodoxen Christen der Hauptstadt, 370 000 Piaster von den Diöcesen durch die Metropoliten bezahlt. Der Beitrag jeder einzelnen Diöcese ist ebenfalls gesetzlich

festgelegt[1]). Bei der Eintreibung dieser Steuern steht ihm die Hülfe der staatlichen Organe zur Seite. Zum Einkommen des Patriarchen gehören ferner die Abgaben der zahlreichen Liegenschaften und Klöster, die das Patriarchat in verschiedenen Diöcesen besitzt, in Geld und Naturalien. Die Ablieferung der letzteren an das Patriarchat geschieht zollfrei. Zu diesen regelmässigen Einnahmen kommen ferner noch hinzu: Ein gewisser Teil des Nachlasses der Erzbischöfe und Bischöfe, sowie auch der Metropoliten und abgedankten Patriarchen, nämlich der sechste Teil, ferner die Hälfte von dem Vermögen der auf dem ökumenischen Throne sterbenden Patriarchen. Dies wird zum Ankauf unbeweglicher Güter verwendet, deren Einkünfte zur Dotation des Patriarchen dienen. In neuester Zeit hat man in Anbetracht der Schwankungen, denen das Einkommen des Patriarchen ausgesetzt ist, begonnen, aus Legaten und dergleichen ein festes Capital zu bilden, dessen Zinsen das Einkommen des Patriarchen sicher stellen sollen.

In den Glanzzeiten der orthodoxen Kirche war der ökumenische Patriarch umgeben von einer grossen Schar geistlicher Würdenträger, die ihm bei der Verwaltung der Kirche und bei seinen geistlichen Functionen zur Seite standen[2]). Dieselben existiren jedoch seit langem nicht mehr. Nur eine geringe Anzahl dieser Ämter besteht als Titulaturen fort, die meist verdienten Beamten des Patriarchats, Klerikern oder Laien, als Auszeichnung verliehen werden. Ihre Zahl ist wechselnd. Bei der Inthronisation des Patriarchen haben einige von ihnen gewisse Ceremonien

---

[1]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί*, S. 49 ff.

[2]) Vgl. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα περιέχον τὰς τῶν ἑπτὰ μυστηρίων ἀκολουθίας . . . ἐπιδιορθωθὲν καὶ ἐξακριβωθὲν ὑπὸ τοῦ Ἀειμνήστου Σπυριδῶνος Ἱερομονάχου Ζέρχου, ἀρχιμανδρίτου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου. Βενετία* 1891. S. 686 ff. Dazu Clugnet, Les offices et les dignités ecclésiastiques dans l'Église Grecque in Revue de l'Orient chrétien. 1898. S. 142 ff. 260 ff. 452 ff. und 1899 S. 116 ff.

zu verrichten. So giebt es auch heute noch einen *Μέγας Χαρτοφύλαξ*, *Μ. Ῥήτωρ*, *Πρωτέκδικος*, *Πρωτονοτάριος*, *Καστρίνσιος*, *Μ. Ἔξαρχος*, *Μ. Ἐκκλησιάρχης*, *Μ. Οἰκονόμος*, *Πριμηκήριος*, *Πρωτοψάλτης*, *Λαμπαδάριος*. Vor gar nicht langer Zeit gab es auch einen *Δικαιοφύλαξ*, *Ῥεφερενδάριος*, *Ὑπομνηματογράφος*, *Νομοφύλαξ*, *Διδάσκαλος τοῦ Εὐαγγελίου* und *τοῦ Ἀποστόλου*. — Das einzige Amt, das noch besteht und von grosser Wichtigkeit ist, ist das des Grosslogotheten. Derselbe ist ein Laie aus einer vornehmen griechischen Familie. Er wird, da er zugleich türkischer Beamter ist und von der Regierung besoldet wird, vom Patriarchen und der heiligen Synode im Einverständnis mit der Regierung ernannt. Seit langem hat sich dieses Amt in der Familie des gegenwärtigen Grosslogotheten Aristarchi Bey fortgeerbt. Der Grosslogothet ist derjenige, durch den sich der Verkehr des Patriarchats mit den höchsten Staatsbehörden vollzieht; er stellt den neuerwählten Patriarchen dem Sultan vor und vermittelt alle wichtigeren Sachen, die beide miteinander zu verhandeln haben. Bei der feierlichen Inthronisation des Patriarchen fällt ihm die Aufgabe zu, das Credo zu sagen. Für die laufenden geringeren Sachen zwischen dem Patriarchat und den türkischen Ministerien giebt es besondere Agenten, die Kapukehajas.

2. Die heilige Synode[1]).

Die heilige Synode (*ἡ Ἁγία καὶ Ἱερὰ Σύνοδος*), auch Synode der Metropoliten genannt, besteht aus zwölf dem ökumenischen Throne unterstehenden Metropoliten. Den Vorsitz führt der ökumenische Patriarch. Die Amtsdauer ihrer Mitglieder beträgt zwei Jahre; jährlich scheidet die Hälfte aus und wird durch andere ersetzt. Während früher die Mitgliedschaft auf wenige, zumeist der Hauptstadt am nächsten wohnende Metropoliten beschränkt war, haben

---

[1]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί*, S. 19—33 und Petit, S. 411—424.

jetzt alle Metropoliten des ökumenischen Thrones in gleicher Weise das Recht, Mitglieder der heiligen Synode zu werden. Sie müssen dazu jedoch mindestens fünf volle Jahre ihr Erzbistum verwaltet haben, oder, wenn sie dasselbe geändert haben, mindestens drei Jahre in dem zweiten gelebt haben. Die Berufung zur Synode dürfen nur im Alter sehr vorgeschrittene Metropoliten ablehnen; alle übrigen sind verpflichtet, dieser Berufung Folge zu leisten. Um die Reihenfolge festzustellen, nach der sie in die heilige Synode eintreten sollen, hat beim Inkrafttreten der neuen Verfassung (1862) die erste nach besonderen Übergangsbestimmungen gebildete heilige Synode eine officielle Liste aller Metropoliten aufgestellt. Durch die grossen Veränderungen im Besitzstand der orthodoxen Kirche der Türkei jedoch hat auch diese sich mehrfach geändert. Gegenwärtig beträgt die Zahl der zur Synode wählbaren Metropoliten 74, die in drei Klassen eingeteilt sind, zweimal je 25 und einmal 24. Es sind folgende[1]):

1. *Ὁ Καισαρίας Καππαδοκίας ὑπέρτιμος τῶν ὑπερτίμων καὶ ἔξαρχος πάσης Ἀνατολῆς* (Thatsächlicher Sitz des Metropoliten Kaissari).
2. *Ὁ Ἐφέσου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἀσίας* (Manissa).
3. *Ὁ Ἡρακλείας καὶ Ῥαιδεστοῦ πρόεδρος τῶν ὑπερτίμων καὶ ἔξαρχος πάσης Θρᾴκης καὶ Μακεδονίας* (Rodosto).
4. *Ὁ Κυζίκου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος παντὸς Ἑλλησπόντου* (Artaki).
5. *Ὁ Νικομηδείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Βιθυνίας* (Ismidt).

---

[1]) Vgl. *Τὸ ἐν χρήσει Συνταγμάτιον* etc. S. 18 und S. 1—8. Dazu Constantinos o Parodites, Le Patriarcat Oecuménique en Asie Mineure in Echos d'Orient, 1898, S. 11—19. M. Thearvic, Le Patriarcat Oecuménique en Turquie d'Europe. Echos d'Orient, 1899, S. 156—166, und derselbe: Le Patriarcat Oecuménique dans les îles, en Bulgarie et en Bosnie. Echos d'Orient, 1899, S. 238—244.

6. *Ὁ Νικαίας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Βιθυνίας* (Gemlik).
7. *Ὁ Χαλκηδόνος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Βιθυνίας* (Kadiköi).
8. *Ὁ Δέρκων ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Βοσφόρου Θρᾳκικοῦ καὶ Κυανέων* (Therapia).
9. *Ὁ Θεσσαλονίκης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Θετταλίας* (Saloniki).
10. *Ὁ Ἀδριανουπόλεως ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος παντὸς Αἱμιμόντου* (Adrianopel).
11. *Ὁ Ἀμασείας ὑπέρτιμος καὶ Ἔξαρχος παντὸς Εὐξείνου Πόντου* (Samsun).
12. *Ὁ Ἰωαννίνων ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἠπείρου καὶ Κερκύρας* (Janina).
13. *Ὁ Προύσης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Βιθυνίας* (Brussa).
14. *Ὁ Πελαγωνείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος ἄνω Μακεδονίας* (Monastir).
15. *Ὁ Νεοκαισαρείας καὶ Ἰνέου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Πόντου Πολεμωνιακοῦ* (Ordu).
16. *Ὁ Ἰκονίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Λυκαονίας* (Nigde).
17. *Ὁ Βερροίας καὶ Ναούσης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Θετταλίας* (Veria westlich von Saloniki).
18. *Ὁ Πισσιδείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Σίδης Μυρέων καὶ Ἀτταλείας* (Isparta).
19. *Ὁ Κρήτης ὑπέρτιμος καὶ Ἔξαρχος Εὐρώπης* (Kandia).
20. *Ὁ Τραπεζοῦντος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Λαζικῆς* (Trapezunt).
21. *Ὁ Νικοπόλεως καὶ Πρεβέζης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Παλαιᾶς Ἠπείρου* (Preveza am jonischen Meere an der griechisch-türkischen Grenze).
22. *Ὁ Φιλιππουπόλεως ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Θρᾴκης Δρογοβητίας* (Philippopel an der Maritza).
23. *Ὁ Ῥόδου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πασῶν τῶν Κυκλάδων νήσων* (Rhodos auf der gleichnamigen Insel).

24. *Ὁ Σερρῶν ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Μακεδονίας* (Serres).
25. *Ὁ Δράμας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μακεδονίας* (Drama).
26. *Ὁ Σμύρνης ὑπέρτιμος καὶ Ἔξαρχος Ἀσίας* (Smyrna).
27. *Ὁ Μιτυλήνης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Λέσβου* (Mytilini auf gleichnamiger Insel).
28. *Ὁ Διδυμοτείχου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ῥοδόπης* (Dimotika an der Maritza).
29. *Ὁ Ἀγκύρας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Γαλατίας* (Angora).
30. *Ὁ Φιλαδελφείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Λυδίας* (Alaschehir).
31. *Ὁ Μελενίκου ὑπέρτιμος* (Melnik nördlich von Serres).
32. *Ὁ Αἴνου ὑπέρτιμος* (Dedeagatsch).
33. *Ὁ Μηθύμνης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Λέσβου* (Achyroni auf Mytilini).
34. *Ὁ Μεσημβρίας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μαύρης Θαλάσσης* (Misivria am Schwarzen Meer nördlich von Burgas).
35. *Ὁ Σάμου καὶ Ἰκαρίας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Κυκλάδων νήσων* (Vathy auf Samos).
36. *Ὁ Βιζύης καὶ Μηδείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μαύρης Θαλάσσης* (Viza östlich von Adrianopel).
37. *Ὁ Ἀγχιάλου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μαύρης Θαλάσσης* (Anchialos am Schwarzen Meer nördlich von Burgas).
38. *Ὁ Βάρνης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μαύρης Θαλάσσης* (Varna am Schwarzen Meer).
39. *Ὁ Μαρωνείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Ῥοδόπης* (Gümürdschina nordwestlich von Dedeagatsch).
40. *Ὁ Σηλυβρίας ὑπέρτιμος* (Silivri am Marmarameer).
41. *Ὁ Σωζοαγαθοπόλεως ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Μαύρης Θαλάσσης* (Sozopolis am Schwarzen Meer südlich von Burgas).
42. *Ὁ Ξάνθης ὑπέρτιμος* (Eskidsche in Macedonien nördlich der Insel Thasos).
43. *Ὁ Γάνου καὶ χώρας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Θρᾴκης παραλίας* (Chora am Marmarameer).

44. *Ὁ Χίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἰωνίας* (Kastro auf Chio).
45. *Ὁ Λήμνου καὶ ἁγίου Εὐστρατίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος παντὸς Αἰγαίου πελάγους* (Limnos auf der gleichnamigen Insel).
46. *Ὁ Ἴμβρος ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Αἰγαίου πελάγους* (Kastro auf Imbros).
47. *Ὁ Δυρραχίου ὑπέρτιμος* (Durazzo).
48. *Ὁ Σκοπείων ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος κάτω Μυσίας* (Üsküb).
49. *Ὁ Καστορίας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος ἄνω Μακεδωνίας* (Kastoria südlich von Monastir).
50. *Ὁ Ῥασκοπρεσρένης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος ἄνω Μυσίας* (Prisren östlich von Skutari in Albanien).
51. *Ὁ Βοδενῶν ὑπέρτιμος* (Vodena westlich von Saloniki).
52. *Ὁ Κορυτζᾶς ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος άνω Μακεδονίας* (Koritza westlich von Kastoria).
53. *Ὁ Βελεγράδων ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Ἀλβανίας* (Berat in Albanien).
54. *Ὁ Στρωμνίτσης καὶ Τιβερίου πόλεως ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μακεδονίας* (Strumdscha nördlich von Saloniki).
55. *Ὁ Γρεβένων ὑπέρτιμος* (Grevena nahe der griechisch-türkischen Grenze).
56. *Ὁ Σισανίου καὶ Σιατίστης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Μακεδονίας* (Siatista südlich von Monastir).
57. *Ὁ Μογλενῶν ὑπέρτιμος* (Florina südlich von Monastir).
58. *Ὁ Πρεσπῶν καὶ Ἀχριδῶν ὑπέρτιμος* (Kruschovo nördlich von Monastir).
59. *Ὁ Δεβρῶν καὶ Βελισσοῦ ὑπέρτιμος* (Divres im Vilajet Monastir).
60. *Ὁ Κασσανδρείας ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος κόλπου Θερμαϊκοῦ* (Poligyros).
61. *Ὁ Χαλδείας καὶ Χερροιάνων ὑπέρτιμος* (Gümüsch-Hane im Vilajet Trapezunt).
62. *Ὁ Ἐλασσῶνος ὑπέρτιμος* (Elasson nahe der griechisch-türkischen Grenze).

63. Ὁ Προικοννήσου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Προποντίδος (auf der Insel Marmara).
64. Ὁ Ἀργυϊνουπόλεως καὶ Δελβίνου ὑπέρτιμος (Argyrokastron in Südalbanien).
65. Ὁ Κῴου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Κυκλάδων νήσων (Kos auf der gleichnamigen Insel).
66. Ὁ Λιτίτζης ὑπέρτιμος (Ortaköi östlich von Adrianopel).
67. Ὁ Καρπάθου καὶ Κάσου ὑπέρτιμος (Iskarpat oder Skarpanto auf der Insel Karpathos zwischen Rhodos und Kreta).
68. Ὁ Σερβίων καὶ Κοζάνης ὑπέρτιμος (Serfidsche nördlich von Elasson).
69. Ὁ Νευροκοπίου ὑπέρτιμος (Nevrokop östl. von Melnik).
70. Ὁ Λέρου καὶ Καλύμνου (Leros auf gleichnamiger Insel zwischen Kos und Samos).
71. Ὁ Κολωνίας ὑπέρτιμος (Kara Hissar Charki im Vilajet Sivas).
72. Ὁ Ἐλευθερουπόλεως ὑπέρτιμος (Pravichta westlich von Kavalla).
73. Ὁ Παραμυθίας καὶ Φιλιατῶν (Paramythia südwestlich von Janina).
74. Ὁ Βελλᾶς καὶ Κονίτσης (Konitza bei Janina).

Aus ihnen wird die heilige Synode auf folgende Weise ergänzt: Jährlich drei Monate vor Ablauf der festgesetzten Frist nimmt der Patriarch mit der heiligen Synode je zwei Candidaten aus jeder der drei Classen (1—25, 26—50, 51—74), nämlich den ersten und den letzten, wobei diejenigen ausgelassen werden, die die erforderlichen Eigenschaften nicht haben, und beruft sie zur Ersetzung der sechs Ausscheidenden. Stirbt ein Glied der Synode im ersten Jahr seines synodalen Aufenthalts, so wird der folgende berufen, der jenen bis zum Ablauf seiner zwei Jahre ersetzt; stirbt er im zweiten Jahre, so wird sein Nachfolger die zum Ablauf noch fehlenden Monate früher einberufen. Jene Reihenfolge wird übrigens nicht stets eingehalten, sondern durch die Zeitverhältnisse gezwungen,

haben die die Patriarchenwahl vollziehenden Körperschaften dem Patriarchen gestattet, im Einverständnis mit der heiligen Synode hervorragende Metropoliten als Mitglieder derselben zu berufen oder ihre Amtsperiode zu verlängern, d. h. die Ernennung *κατ' ἀριστίνδην* auszuüben. Jedoch machen die Patriarchen hiervon sparsamen Gebrauch. Über jede Personalveränderung in der heiligen Synode berichtet der Patriarch an die Hohe Pforte, indem er die Liste der Aus- und Eintretenden einsendet. Die Ausscheidenden dürfen unter keinem Vorwande in Konstantinopel bleiben, sondern sollen sich unverzüglich in ihre Eparchie begeben. Machen Krankheit oder andere ganz notwendige Angelegenheiten ihr Bleiben nötig, so darf auch dies nur mit Wissen der heiligen Synode geschehen, die auch dies der Pforte mitteilt. Solche Metropoliten dürfen nicht an den Sitzungen noch an der Abhaltung des Gottesdienstes teilnehmen. — Um die Kosten ihres Aufenthaltes in Konstantinopel bestreiten zu können, wird den Metropoliten, deren Einkommen geringer ist als 50000 Piaster, für diese Zeit eine Geldunterstützung gewährt. — Entsprechend der Stellung, die ihr Metropolitansitz in der Reihe der übrigen einnimmt und die im Syntagmation festgesetzt ist, nehmen die einzelnen Metropoliten ihren Platz in den Sitzungen der Synode und im Chor der synodalen Metropoliten ein, der den Patriarchen in festlichem Gottesdienst umgiebt. Ein anderer Unterschied im Range besteht unter ihnen nicht, sondern sie haben alle gleiche Rechte und gleiche Stimmen bei der Ausübung ihrer synodalen Thätigkeit. Die Synode ist an die Mitwirkung des Patriarchen gebunden. Wie der Patriarch keine eigenmächtigen Beschlüsse fassen und ausführen darf, so ist auch jede Handlung der Synode, die ohne Kenntnis und Gegenwart des Patriarchen geschieht, ebenfalls nichtig. Sie tagt dreimal in der Woche und fasst ihre Beschlüsse nach Stimmenmehrheit, wobei bei Stimmengleichheit der Patriarch den Ausschlag giebt; jeden Be-

schluss, für welchen bei vollzähliger Sitzung die Mehrzahl der Mitglieder gestimmt hat, muss der Patriarch annehmen und ausführen. — Die aus der Synode hervorgehenden Schriftstücke werden von allen Mitgliedern unterzeichnet und mit dem sechsteiligen Siegel versehen, dessen sechs Teile jährlich die sechs bleibenden Metropoliten nehmen und dessen Schlüssel stets beim Patriarchen bleibt. Die Synode hat zwei Schriftführer, beide Kleriker, die vom Patriarchen und der Synode bestimmt werden. Der Archigrammateus ist zugleich Vorsteher der Kanzlei der Synode. Sie haben keine Stimme in den Sitzungen. Wenn sie fünf bezw. sieben Jahre ihr Amt verwaltet haben, sind sie wählbar für ein Bischofsamt. Die Mitglieder der heiligen Synode sind verpflichtet, sich innerhalb und ausserhalb der Synode mit Schicklichkeit und Würde zu bewegen, dem Patriarchen die gebührende Ehrerbietung zu erweisen und alles zu vermeiden, was Ärgernis erregen und die patriarchale Würde beeinträchtigen könnte.

Die heilige Synode ist die höchste geistliche Behörde für alle unter dem ökumenischen Patriarchen stehenden orthodoxen Christen. Alle als rein geistlich und kirchlich betrachteten Sachen liegen in ihrer Hand. Ihr steht die Entscheidung in allen den Glauben und den Gottesdienst betreffenden Fragen zu. Die Ergänzung und Überwachung des höheren Klerus liegt in ihrer Hand. Sie erwählt und ernennt die Metropoliten und Bischöfe, denen auf ihr Gesuch die Regierung das Berat ausstellt. Ebenso hat nur sie die richterliche und Disciplinargewalt über dieselben und setzt sie ab. Selbst die von den Türken gegen jene erhobenen Klagen gehen durch die Synode. Auch dem Patriarchen gegenüber übt sie ein Aufsichtsrecht. Sie sorgt für die Heranbildung eines Nachwuchses tüchtiger gebildeter Theologen für die höheren kirchlichen Ämter und die hierzu nötigen theologischen Bildungsanstalten, insbesondere für die theologische Schule zu Chalki, ebenso aber auch für die zur Fortbildung des Klerus und Unter-

weisung und Erbauung der Gläubigen nötigen Bücher, weshalb sie eine eigene Druckerei im Phanar unterhält. Sie wacht darüber, dass es in allen Eparchieen Priester giebt, die das Wort Gottes zu predigen imstande sind, dass in allen Eparchieen kirchliche Commissionen für die Erziehung und Überwachung des niederen Klerus sorgen und dass die orthodoxen Christen von allem fremden Einflusse, der ihrem Glauben gefährlich sein könnte, bewahrt bleiben. Ihr liegt es ferner ob, für die Besserung, Erhaltung und Verwaltung der Klöster zu sorgen, sowie für den Lebensunterhalt und passenden Aufenthaltsort der abgedankten Patriarchen, Metropoliten und Bischöfe. Auch hat sie ihre Vorsorge auszudehnen auf die gemeinnützigen Anstalten der griechischen Nation in Konstantinopel, Hospitäler, Schulen etc., was die nicht finanzielle Seite angeht.

Die heilige Synode ist ferner oberster geistlicher Gerichtshof für die orthodoxen Christen[1]). Als solcher ist sie Appellationsgericht gegen die in erster Instanz gefällten Urteile der metropolitanen geistlichen Gerichte, der heiligen Versammlung des Berges Athos und des im Patriarchat tagenden geistlichen Gerichts; ferner Cassationshof für die in erster Instanz gegebenen Urteile der episkopalen geistlichen Gerichte sowie auch für die Urteile, die die metropolitanen geistlichen Gerichte, die ihrerseits Appellationsgerichte für die episkopalen geistlichen Gerichtshöfe sind, bereits in höherer Instanz gefällt haben. Und zwar ist sie dies für diejenigen Angelegenheiten, für welche die geistlichen Gerichtshöfe zuständig sind; d. h. für alle Klagen betreffend ein Verlöbnis und die Auflösung einer Verlobung, sowie das Schicksal der gegebenen und versprochenen Verlobungsgeschenke, betreffend

[1]) Vgl. *Μιχαὴλ Τ. Θεοτόκας, Νομολογία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἤτοι τῆς Ι. Συνόδου καὶ τοῦ Δ. Ε. Μ. Συμβουλίου ἐπὶ τοῦ ἀστικοῦ, κανονικοῦ καὶ δικονομικοῦ δικαίου, ἀπὸ τοῦ ἔτους* 1800 *μέχρι τοῦ* 1896. *Μετὰ σημειώσεων. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1897. Vgl. Einleitung.

Schliessung und Auflösung der Ehe, Aufenthalt und Erziehung der Kinder, gerichtliche Beglaubigung z. B. unehelicher Kinder, sowie Alimente der Ehefrau, solange die Lösung der Ehe noch nicht erfolgt ist; ferner alle Civilstreitigkeiten der Kleriker und Mönche untereinander. Die heilige Synode entscheidet ebenfalls Streitigkeiten über die Zuständigkeit, die zwischen mehreren geistlichen Gerichten und die zwischen geistlichen und gemischten Gerichtshöfen entstehen. Die Frage, ob für eine Sache die heilige Synode oder der gemischte Rat zuständig ist, wird von den beiden vereinigten Körperschaften entschieden.

3. Der gemischte Rat[1]).

Der nationale beständige gemischte Rat (*τὸ Ἐθνικὸν διαρκὲς Μικτὸν Συμβούλιον*) besteht aus zwölf Mitgliedern, und zwar aus vier Metropoliten und acht Laien. Den Vorsitz führt auf Anordnung des Patriarchen ein Metropolit, und zwar der erste in der kirchlichen Rangordnung unter den vier. Jedes Mal jedoch, wenn wichtige Angelegenheiten die Anwesenheit des Patriarchen nötig machen und derselbe, geladen oder uneingeladen, erscheint, führt er den Vorsitz. Die Amtsdauer der Mitglieder des gemischten Rates beträgt zwei Jahre; jährlich scheidet die Hälfte derselben aus und wird erneuert. Die vier geistlichen Mitglieder werden vom Patriarchen und der heiligen Synode aus dem Personal der letzteren gewählt und werden abweichend von den Laienmitgliedern erneuert, wenn ihre synodale Amtsperiode beendet ist. Die Wahl der Laienmitglieder geschieht folgendermassen: Auf Anordnung des Patriarchen schreiten zunächst die Bewohner der 42 Parochien Konstantinopels und des Bosporus dazu, Gemeindevertreter zu wählen. Dies geschieht in den parochialen Versamm-

[1]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί* etc. S. 35—45. Petit, Bd. IV (1899) S. 227—241.

lungen der Gemeindemitglieder[1]). Die erwählten Vertreter kommen auf Anordnung des Patriarchen zusammen und wählen unter dem Vorsitz eines Abgeordneten des Patriarchats, je nach ihrer Grösse teils eine Gemeinde allein, teils mehrere vereinigt, besondere Vertreter für die Wahl des gemischten Rates. Die Zahl dieser letzteren ist auf 26 festgesetzt[2]). Alle diese Vertreter der Parochieen müssen ehrbare und gerechte Männer sein, das türkische Indigenat besitzen und sich allgemeiner Achtung unter ihren Volksgenossen erfreuen. An einem bestimmten Tage versammeln sich diese Vertreter im Phanar und bilden zusammen mit der heiligen Synode und den Gliedern des gemischten Rates die Wahlversammlung. Nach gemeinsamem Übereinkommen bestimmt sie zunächst die wählbaren Candidaten; und zwar haben hierbei alle Mitglieder der Wahlversammlung das Recht, Candidaten vorzuschlagen, von denen sie glauben, dass sie die erforderlichen Eigenschaften haben. Ihre Namen werden auf eine besondere Liste gesetzt und aus ihnen in geheimer Abstimmung nach Majorität die Glieder des gemischten Rates gewählt. Nach Beendigung des Wahlactes, dessen Verlauf ordnungsgemäss zu Protokoll genommen wird, teilt der Patriarch der Hohen Pforte die Namen der geistlichen wie der Laienmitglieder mit, um ihre Bestätigung zu erhalten. — Die Glieder des gemischten Rates müssen aus den ständigen Bewohnern Konstantinopels genommen werden und türkische Unterthanen sein; sie müssen das 30. Lebensjahr überschritten haben und die nötige Erfahrung in den betreffenden Angelegenheiten besitzen; sie müssen sich schliesslich allgemeiner Achtung erfreuen und das Vertrauen der Re-

---

[1]) Das genaue Reglement dieser parochialen Versammlungen ist enthalten in: *Κανονισμὸς τῶν Ἐνοριῶν τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1899. *Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.*

[2]) Über ihre genaue Verteilung auf die einzelnen Gemeinden vgl. *Γενικοὶ κανονισμοί*, S. 38.

gierung und der Nation geniessen. — Die Wiederwahl eines ausscheidenden Mitgliedes ist erst dann wieder gestattet, wenn zwei Jahre dazwischen verflossen sind. Hat einmal ein Mitglied seine Wahl angenommen und seine Thätigkeit angetreten, so kann es vor Ablauf der zwei Jahre nicht abdanken, es sei denn aus einem sehr wichtigen Grunde. Mitglieder, die abdanken oder während der Zeit ihrer Mitgliedschaft sterben, werden vom Patriarchen im Verein mit der Synode und dem gemischten Rat für die ihrer Amtsperiode noch fehlende Zeit durch andere ersetzt, die dann auch für die folgende Periode wieder wählbar sind. — Die Mitglieder sind verpflichtet, in den Sitzungen anwesend zu sein. Wer länger als einen Monat verhindert ist, muss es dem Vorsitzenden mitteilen; wer ohne solche Mitteilung länger fehlt, wird durch einen anderen ersetzt; auch wird niemandem die Erlaubnis gegeben, länger als zwei Monate abwesend zu sein. — Die Laienmitglieder empfangen für ihre Thätigkeit keine Entschädigung. — Der gemischte Rat hat zwei Schriftführer, die ins Griechische, Türkische, Bulgarische und Französische zu übersetzen imstande sein müssen. In den Sitzungen selbst, die zweimal wöchentlich abgehalten werden, wird durch Majorität entschieden, wobei bei Stimmengleichheit die Stimme des Vorsitzenden den Ausschlag giebt. Beschlussfähig ist jede Sitzung, wenn zwei Drittel der Mitglieder, unter ihnen der Vorsitzende und sein Stellvertreter, anwesend sind. Die Abstimmung ist gewöhnlich eine offene, eine geheime nur dann, wenn es von einem Mitglied beantragt und von der Gesammtheit beschlossen wird. — Der gemischte Rat gebraucht ein dreiteiliges Siegel; einen Teil bewahren die vier geistlichen Mitglieder, die beiden anderen die acht Laienmitglieder, den Schlüssel dazu besitzt der Vorsitzende. Alle Schriftstücke, die aus dem gemischten Rat hervorgehen, müssen vom Patriarchen sanktionirt werden und mit diesem Siegel versehen sein. Die richterlichen Entscheidungen

werden ausserdem von sämtlichen Mitgliedern unterzeichnet.

Der gemischte Rat ist zunächst oberste Verwaltungsbehörde für alle nationalen Einrichtungen der Griechen. Er überwacht die Verwaltung der Schulen, Hospitäler und der übrigen gemeinnützigen Einrichtungen und Stiftungen der griechischen Nation, sowie die Verwaltung der Einkünfte und Verpachtung der Besitztümer der Klöster. Er controllirt die Einnahmen und Ausgaben der ersteren sowie die der Kirchen der Hauptstadt. Für die Verwaltung der Schulen und übrigen gemeinnützigen Einrichtungen ernennt er mit Zustimmung des Patriarchen geeignete, rechtschaffene Männer orthodoxen Glaubens und türkischer Staatsangehörigkeit zu Epitropen und Ephoren, deren Rechnungsführung er alljährlich prüft. Unter seiner Aufsicht steht auch die nationale Kasse (*τὸ Ἐθνικὸν Ταμεῖον*), für welche er einen Tarif der für die verschiedenen Leistungen zu zahlenden Gebühren aufgestellt hat und alle zwei Jahre einen Kassierer bestellt. Die Kasse wird am Ende jedes Jahres von den neu eintretenden Mitgliedern in Gegenwart der ganzen Wahlversammlung geprüft. Endlich hat der gemischte Rat darüber zu wachen, dass der Patriarch seine Pflicht als politischer Beamter erfüllt und allen Eifer und Sorge darauf verwendet, dass alle religiösen Stiftungen der Orthodoxen gut und dem Geiste der Stifter entsprechend verwaltet werden. — Der gemischte Rat ist ferner oberster kirchlicher Gerichtshof für alle weltlichen Sachen, die der nationalen Gerichtsbarkeit zugesprochen sind; und zwar richtet er in erster Instanz die Klagen der orthodoxen Christen im Erzbistum Konstantinopel sowie die Streitigkeiten der stauropegialen Klöster; als Appellationshof die in erster Instanz gegebenen Urteile der gemischten Gerichtshöfe der Metropolen und Eparchieen sowie die von der heiligen Synaxis des Berges Athos in erster Instanz gegebenen Urteile über weltliche Sachen; schliesslich als Cassationshof die von den gemischten

metropolitanen Gerichtshöfen bereits in höherer Instanz und die von den gemischten bischöflichen Gerichtshöfen in erster Instanz gesprochenen Urteile. Er ist ferner zuständiges Gericht für die im Ausland wohnenden Unterthanen des Patriarchen, die jedoch auch vor dem Gericht ihres ursprünglichen Heimatsortes processiren dürfen. — Der Umkreis der Sachen, über die der gemischte Rat und alle übrigen gemischten Gerichtshöfe zu richten haben, ist nach langen Schwankungen und harten Differenzen mit der türkischen Regierung in Bestätigung der alten Privilegien im Jahre 1891 endgültig festgesetzt worden [1]). Demnach richten die gemischten Gerichtshöfe in der Hauptstadt und in den Provinzen alle die Verlobung und Ehe betreffenden weltlichen Klagen, d. h. alle Klagen wegen Entschädigung bei unbegründeter Auflösung der Verlobung, wegen Mitgift (*προΐξ*), Hochzeitsgeschenke (*τράχωμα*) und Geschenke vor der Ehe, sowie wegen Alimente der Ehefrau nach Lösung der Ehe. Auch die Ernennung von Bevollmächtigten und Vormündern der Unmündigen, sei es infolge eines richterlichen Urteils oder eines Testaments, steht ihm zu. Vor sein Forum gehören ferner alle Fragen betreffend eine Adoption; ferner betreffend die Glaubwürdigkeit und Authenticität der Testamente im allgemeinen und alle das Testament betreffenden Differenzen zwischen den Erben, bezw. ihren Vormündern. Nur wenn unter den Erben fremde oder türkische, aber nicht orthodoxe Unterthanen sind; wenn es sich um fromme Stiftungen für Kirchen und dergl. (Wakuf) oder um öffentliche Grundstücke handelt; wenn die durch das Testament vermachte bewegliche oder unbewegliche Habe von einem dritten streitig gemacht wird, dann entscheiden die gemischten Gerichtshöfe allein über die Glaubwürdigkeit oder

[1]) Vgl. die darauf bezüglichen Schriftstücke in *Συλλογὴ Πατριαρχικῶν καὶ Συνοδικῶν Ἐγκυκλίων, Πατριαρχικῶν Ἀποδείξεων καὶ Ἐγκυκλίων τῆς Μ. Πρωτοσυγκελλίας ὑπὸ Ἰωάννου Σταυρίδου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1900. *Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.* S. 48—54.

Unglaubwürdigkeit des Testaments und weisen dann die streitenden Parteien zur Rechtsprechung an die staatlichen Gerichte. Ferner gehören zur Competenz der gemischten Gerichte die Streitigkeiten über Erbschaften orthodoxer Christen, wenn kein Testament vorhanden ist; jedoch nur, wenn sie auf Verlangen der processführenden Parteien von den staatlichen Behörden ihnen zugesandt werden; sowie die Streitigkeiten zwischen Klerikern und Mönchen einer- und Laien andererseits, wenn der Verklagte Kleriker ist. Schliesslich alle Klagen, bei denen eine der processführenden Parteien eine juristische Person, z. B. ein Kloster, Kirche, Hospital, Schule und dergl. ist, und alle Sachen, die ihnen die Regierung zuschickt. Bei Streitigkeiten, welches der zuständige Gerichtshof ist, entscheidet ebenfalls der gemischte Rat, wenn diese Streitfrage zwischen mehreren gemischten Gerichten besteht[1]).

II. Die Provinzialbehörden.

Die dem ökumenischen Throne unterstehende orthodoxe Kirche ist in 77 Diöcesen eingeteilt, von denen 74 bereits bei der heiligen Synode aufgezählt wurden. Zu diesen 74 kommen noch drei hinzu, die jedoch, wie bereits erwähnt, nur nominell vom Patriarchat abhängen, und deshalb bei

---

[1]) Heinrich Gelzer, Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, Leipzig 1900, erwähnt S. 21 f. noch eine dritte Verwaltungskörperschaft, die Nationalversammlung (*τὸ ἐθνικὸν προσωρινὸν συμβούλιον*). Dieselbe ist jedoch keine ständige Einrichtung der griechischen Kirche, und existirt seit langem nicht mehr; sie war eine 1858 zwecks Ausarbeitung der gegenwärtigen Kirchenverfassung einberufene provisorische Versammlung, die sich nach Erledigung ihrer Arbeit auflöste. Jener Irrtum ist durch die beiden in den *Γενικοὶ Κανονισμοὶ* S. ε—ιε abgedruckten Kanonismen dieser provisorischen Nationalversammlung entstanden, die jedoch nur ihres historischen Interesses wegen als Einleitung jener Sammlung der jetzt noch geltenden Gesetze vorangestellt sind.

der Wahl zur Synode nicht in Betracht kommen. Es sind dies die zu Österreich gehörigen Diöcesen, nämlich:

Ὁ Βόσνης ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος πάσης Δαλματίας[1]) (Sarajewo).

Ὁ Ἐρσεκίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος ἄνω Μυσίας (Mostar).

Ὁ Σβορνικίου ὑπέρτιμος καὶ ἔξαρχος Δαλματίας (Tusla).

Ausser diesen 77 Erzbischöfen giebt es noch 20 Bischöfe mit eigener Diöcese, welche von folgenden fünf Metropolen abhängen. Die Metropole Ephesus hat drei Bischöfe, nämlich:

1. *τὸν Ἡλιουπόλεως καὶ Θυατείρων* (Aidin).
2. *τὸν Κρήνης* (Tschesme).
3. *τὸν Ἀνέων* (Sokia).

Die Metropole Heraklea und Rodosto gleichfalls drei:

1. *τὸν Καλλιουπόλεως καὶ Μαδύτων* (Gallipoli).
2. *τὸν Μυριοφύτου καὶ Περιστάσεως* (Merefte).
3. *τὸν Μετρῶν καὶ Ἀθύρων* (Tschataldscha).

Thessalonich hat fünf Bischöfe:

1. *τὸν Κίτρους* (Katerina).
2. *τὸν Καμπανίας* (Kulakia).
3. *τὸν Πολυανῆς καὶ Βαρδαωριτῶν* (Doïran).
4. *τὸν Ἀρδαμερίου* (Adrameri).
5. *τὸν Ἱερισσοῦ καὶ Ἁγίου Ὄρους* (Larigovo).

Kreta hat acht Bischöfe:

1. *τὸν Ἀρκαδίας* (Viano).
2. *τὸν Ῥεθύμνης καὶ Αὐλοποτάμου* (Rethymno).
3. *τὸν Κυδωνίας καὶ Ἀποκορώνων* (Kanea).
4. *τὸν Πέτρας* (Neapolis).
5. *τὸν Χερρονήσου* (Kloster Angarada).
6. *τὸν Κισάμου καὶ Σελίνου* (Kissamo-Kastelli).
7. *τὸν Λάμπης* (Kloster Preveli).
8. *τὸν Ἱερᾶς καὶ Σιτείας* (Hierapetra).

---

[1]) In Bosnien ist in allerjüngster Zeit eine neue Metropole errichtet, nämlich die *Μητρόπολις Βανιαλούκας καὶ Βιχάτσης* (Banjaluka).

Smyrna hat einen Bischof, nämlich:

τὸν Μοσχοννησίων (zwischen Mytilini und dem Festland).

Es giebt also im Ganzen 72 Metropolen, zu denen keine Bistümer gehören. Die Bischöfe haben in ihren Diöcesen dieselbe Stellung und dieselben Rechte wie die Metropoliten, nur mit der Einschränkung, dass für die bischöflichen Gerichte die metropolitanen Behörden die nächst höhere Instanz sind. Das von den Metropoliten zu Sagende gilt deshalb auch von den Bischöfen und ihren Diöcesen. — Zum Gebiet des ökumenischen Thrones gehören ferner einige Exarchieen, d. h. Bezirke, meist stauropegiale Klöster, zu denen eine Anzahl Ortschaften gehören, die nicht der erzbischöflichen Autorität unterstehen, sondern einem besonderen, vom Patriarchat ernannten Beamten, dem Exarchen. Es giebt im Ganzen fünf Eparchieen[1]:

In Epirus: *Μεσσόβου (ἄνευ Μονῆς).*

Im Ägäischen Meere: *Πάτμου (Σταυροπηγιακὴ Μονὴ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου Θεολόγου).*

In Pontus südlich von Trapezunt:

1. *Τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου, Σουμελᾶ (Μονὴ Σταυροπηγιακή).*
2. *Τοῦ τιμίου Προδρόμου, Βαζελῶν (Μονὴ Σταυροπηγιακή).*
3. *Τοῦ ἁγίου Γεωργίου Περιστερεώτα (Μονὴ Σταυροπηγιακή).*

Direct dem Patriarchat, nicht dem Metropoliten der Diöcese, in der sie liegen, unterstehen ferner die stauropegialen Klöster. Dies sind zunächst die 20 Klöster des heiligen Berges Athos, deren Abhängigkeitsverhältnis vom ökumenischen Throne jedoch nur ein sehr loses ist; ferner 70 Klöster, die in allen Eparchieen zerstreut liegen. Dieselben werden im Syntagmation genau aufgezählt[2].

[1]) Vgl. *Τὸ ἐν χρήσει Συνταγμάτιον* S. 17.

[2]) Vgl. S. 12—16.

Für die Verfassung der Kirche in den einzelnen Diöcesen bestand bisher keine einheitliche, allgemeingültige Ordnung; vielmehr galten in jeder die localen Gewohnheiten und Gesetze. Doch hat man vor kurzem Richtlinien herausgegeben, die die kirchliche Verfassung in den Diöcesen regeln und die mit dem 24. März 1900 (alten Stils) in Kraft getreten sind[1]). Darnach ist die Verfassung in den Diöcesen folgendermassen gestaltet: An der Spitze steht der Erzbischof oder Metropolit (in den Bistümern der Bischof), ihm steht zur Seite für die geistlichen Sachen ein geistliches Gericht, für die weltlichen Sachen ein gemischtes Gericht. Im Erzbistum Konstantinopel besteht ein solches erzbischöfliches gemischtes Gericht nicht; vielmehr übt hier der grosse gemischte Rat auch die Functionen dieses Gerichtes aus. Im einzelnen gilt darüber Folgendes:

1. Der Metropolit[2]).

Ist eine Eparchie durch den Tod ihres Metropoliten vacant geworden, und ist dieses Ableben des Erzbischofs durch ein officielles, vom Klerus und den Laien des Ortes unterzeichnetes Schreiben der heiligen Synode mitgeteilt worden, so schreitet dieselbe auf die Aufforderung und mit Ermächtigung des Patriarchen zur Wahl eines Nachfolgers. Sie stellt zunächst eine Liste der Kleriker auf, die die hierzu nötigen Eigenschaften haben. Dazu gehört zunächst, dass sie von Geburt türkische Unterthanen sind, der Regierung wie ihrer Nation gegenüber in jeder Hinsicht vorwurfsfrei sind und durch schriftliche Zeugnisse ihre gute Führung nachweisen können. Sie müssen ferner

---

[1]) *Ὁδηγίαι περὶ τοῦ πῶς δεῖ διεξάγεσθαι τὰς ἑκάστοτε ἐμπιπτούσας διαφορὰς ἐν τοῖς Ἐκκλησιαστικοῖς καὶ Μικτοῖς Ἐκκλησιαστικοῖς Δικαστηρίοις τοῦ Κλίματος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1899. *Ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.*

[2]) Vgl. *Γενικοὶ Κανονισμοί*, S. 9—18. Revue de l'Orient chrétien Bd. IV (1899) S. 241—246.

das von den kirchlichen Kanones geforderte Alter und körperliche Integrität besitzen, und sich durch mindestens fünfjährige treue Dienste im Patriarchat oder bei einem Erzbischof genügende Kenntnisse in den kirchlichen Angelegenheiten und die zur Verwaltung einer Diöcese nötige Erfahrung erworben haben; ausserdem neben der griechischen Sprache, je nach der Diöcese, türkisch oder slavisch sprechen können. Was ihre theologische Bildung angeht, so müssen sie durch ein Zeugnis nachweisen können, dass sie ihre Studien in der orthodoxen Theologie vollendet haben. Wer ein Zeugnis hierüber nicht besitzt, aber gleichwohl die genügenden theologischen Kenntnisse hat, oder wer seine Studien im Ausland gemacht hat, muss durch ein Examen vor den Professoren der theologischen Schule zu Chalki seine Tauglichkeit nachweisen, und ist dann wählbar. Aus diesen Klerikern wählt die Synode drei Candidaten für die erledigte Eparchie aus, wobei sie bei gleichen Eigenschaften stets den nimmt, der der Kirche die längsten und treuesten Dienste geleistet hat. Darauf begiebt sie sich in die Kirche, feiert die Liturgie[1]) und wählt in geheimer Wahl einen der drei Candidaten, wobei bei Stimmengleichheit die Stimme des Patriarchen den Ausschlag giebt. Auf Antrag der Synode wird ihm dann von der Regierung das nötige Berat ausgestellt. Der Gewählte muss sich unverzüglich in seine Diöcese begeben. — Die Metropoliten werden den heiligen Kanones entsprechend lebenslänglich für ihre Diöcesen gewählt. Absetzbar sind sie nur, wenn sie gegen das Dogma der Kirche fehlen oder Handlungen begehen, die nach den Gesetzen des Reichs ihre Absetzung verlangen, z. B. Verrat oder Ungerechtigkeit und Bedrückung und dergl. Auch die Versetzungen von einer Eparchie nach einer anderen sind verboten, ausgenommen aus einem sehr dringenden Grunde. Wenn z. B. eine Diöcese wegen ihrer Bevölkerung oder

---

[1]) Vgl. *Τυπικὸν* etc. S. 445 und *Εὐχολόγιον* S. 166 ff.

ihrer politischen Lage die Ernennung eines bewährten und sehr erfahrenen Metropoliten verlangt, dann kann die heilige Synode unter den bereits im Amt befindlichen Erzbischöfen drei passende Candidaten aussuchen und einen von ihnen erwählen. Der Erwählte wird gefragt, ob er seine Diöcese verlassen will; weigert er sich, so wählt die Synode einen der beiden anderen. Jedoch ist auch bei einem sehr wichtigen Grunde nur eine Veränderung der Diöcese erlaubt. Diese Bestimmung wird jedoch nicht streng eingehalten. — Nach dem ihm von der Regierung erteilten Berat[1]) ist der Metropolit in der Verwaltung seiner Diöcese vollkommen frei und unabhängig. Alle zu derselben gehörigen Kirchen und Klöster sind ihm unterstellt; der gesamte Klerus untersteht ihm und wird von ihm ohne fremde Einmischung ein- bezw. abgesetzt. Er besitzt Strafgewalt über ihn in allen religiösen Sachen. Auch hat er für die Ausbildung des Klerus seiner Diöcese Sorge zu tragen, wozu in einigen bedeutenden Diöcesen Priesterseminare unter erzbischöflicher Aufsicht bestehen, die von den Christen der Eparchie erhalten werden (nämlich ausser auf der Insel Chalki bei Konstantinopel, der theologischen Hochschule, noch in Cäsarea in Kappadocien und in Janina). Auch für das Seelenheil der Christen hat er zu sorgen. Deshalb soll er in seiner Diöcese einen Prediger haben, der, in ihr herumziehend, das Wort Gottes umsonst verkündigt, und soll selbst seine Diöcese durchlaufen und geistlich die Christen inspiciren. Wegen der zur Erbauung und Belehrung des Klerus und der Laien nötigen Bücher soll er sich mit der heiligen Synode in Verbindung setzen. — In weltlicher Hinsicht ist die Stellung des Metropoliten beschränkt durch einen gemischten Rat, der ihm für alle weltlichen Angelegenheiten zur Seite steht. Ein sehr wichtiges Recht des Metropoliten ist es ferner, dass er oder sein Stellvertreter stets Mitglied

---

[1]) Vgl. *Ὑψηλὰ Βεράτια* etc. S. 14 ff.

des dem Regierungsbeamten zur Seite stehenden Verwaltungsrates ist. Er vertritt hier die Interessen seiner Kirche und seiner Untergebenen, namentlich in Steuerangelegenheiten, und nimmt dadurch Teil an der Staatsverwaltung. — Um seine Pflichten erfüllen zu können, soll der Metropolit stets in seiner Diöcese wohnen; er darf dieselbe nur aus einem ganz dringenden kirchlichen oder politischen Grunde verlassen, und auch dann nur mit Wissen und Erlaubnis des Patriarchen und der heiligen Synode. Auch darf er seine Angelegenheiten nicht durch Titularbischöfe besorgen lassen, es sei denn in hohem Alter, bei unheilbarer Krankheit und notwendiger Abwesenheit.

Wird von den Christen einer Diöcese eine Klage gegen den Erzbischof angestrengt, so sucht die heilige Synode zunächst gütlich den Frieden wieder herzustellen und beauftragt zu diesem Zwecke die benachbarten Erzbischöfe, eine Untersuchung vorzunehmen und zu vermitteln. Ist solche Vermittelung erfolglos und verlangen die Ankläger den Process, so wird der angeklagte Erzbischof nach Konstantinopel vorgeladen. Sind die gegen ihn erhobenen Klagen geistlicher Art, so richtet die heilige Synode die Sache nach den Kanones der Kirche; sind sie weltlicher Art, so ernennt der Patriarch im Einverständnis mit der Synode eine Commission, bestehend aus vier Metropoliten und vier Laien des gemischten Rates, die die Aussagen der beiden Parteien prüft und ihren Beschluss an den Patriarchen sendet. Dann wird nach den Staatsgesetzen die Strafe bestimmt und an die Hohe Pforte berichtet. Handelt es sich um ein Verbrechen, so wird der Angeklagte zunächst seines geistlichen Charakters beraubt und dann bestraft. — Die Einkünfte der Erzbischöfe sind teils feste, teils zufällige. Die ersteren sind kirchliche Steuern, deren Höhe bei der Neuordnung der griechischen Kirchen-Verhältnisse von der ersten Nationalversammlung für jede Diöcese festgesetzt ist, und die Einkünfte aus den

der Metropole gehörigen Grundstücken. Die zufälligen Einkünfte bestehen in Abgaben für kirchliche Casualien und dergl. Alle anderen Einnahmequellen, die sich die Erzbischöfe früher machten, wie Verkauf der Pfarren, Ehedispense, Ordination der Priester und dergl. sind jetzt verboten, bestehen jedoch vielfach trotzdem fort. Für die Eintreibung der Steuern von seinen Untergebenen steht dem Erzbischof die Hülfe der Regierungsorgane zur Seite. Was ihm aus den Besitztümern der Metropole an Naturalien zufliesst oder freiwillig von den Christen geliefert wird, ist zollfrei. Auch werden ihm die ihm zufallenden Erbschaften zugesichert. — Über ihr eigenes Vermögen dürfen die Erzbischöfe kein Testament machen, sondern nach Bestreitung der Beerdigungskosten wird ihre Hinterlassenschaft in drei Teile geteilt. Der erste wird zur Dotation des Metropolitansitzes verwendet, und zwar zum Ankauf von Liegenschaften so lange, bis die daraus fliessenden jährlichen Einkünfte den festgesetzten Betrag des erzbischöflichen Einkommens einbringen. Später werden sie zum Nutzen der öffentlichen Einrichtungen der Diöcese verwendet. Das zweite Drittel gehört den Erben des Verstorbenen. Vom letzten Drittel fällt die eine Hälfte den gemeinnützigen nationalen Anstalten in Konstantinopel zu, die andere wird zur Dotation des ökumenischen Thrones verwendet. Befindet sich unter seinem Vermögen eine ihm vermachte Erbschaft, so ist diese, falls er darüber ein Testament gemacht hat, von der genannten Verteilung ausgeschlossen. — Auch die Erzbischöfe haben das Recht, sich, wie der Patriarch, mit einem Kreis kirchlicher Würdenträger zu umgeben. Nachdem jedoch die Zahl der des Patriarchen so gering ist, ist natürlich der Erzbischof noch viel weniger dazu imstande. Häufig besteht sein ganzes Personal aus einem Vicar, einem Archidiakon und einem Ökonomus; doch giebt es auch Diöcesen, deren Erzbischof sich darüber beklagt, dass er sein eigener Vicar und Diakonus ist.

In jeder Eparchie soll dem Erzbischof oder Bischof zur besseren Ausführung seiner kirchlichen Pflichten eine kirchliche Commission (*Ἐκκλησιαστικὴ ἐπιτροπή*) zur Seite stehen; eine Bestimmung, die jedoch nur in den grösseren Diöcesen ausgeführt ist. Dieselbe soll nach dem Vorbild der centralen kirchlichen Commission in Konstantinopel gebildet sein. Letztere, die nur erzbischöfliche Behörde für das Erzbistum Konstantinopel ist, aber gleichwohl, weil am Sitz der Centralbehörden befindlich, eine weiter reichende Bedeutung hat, ist folgendermassen gebildet [1]: Die Mitglieder der kirchlichen Commission, in den Diöcesen an Zahl verschieden, in Konstantinopel im ganzen acht, zu denen stets ein Erzbischof der heiligen Synode, der *Μέγας Πρωτοσύγκελλος* und der *Μέγας Ἀρχιδιάκονος* gehört, werden vom Patriarchen, als Erzbischof von Konstantinopel, bezw. von den Metropoliten auf zwei Jahre ernannt, und zwar aus der Zahl der Kleriker, die durch Bildung, Klugheit und Erfahrung hervorragen. Vorsitzende sind in den Diöcesen die Metropoliten selbst oder ihre Stellvertreter, in Konstantinopel ein Erzbischof der heiligen Synode. Der Commission liegt ein Dreifaches ob: Sie hat zunächst über den Cultus und die kirchliche Ordnung zu wachen, dass die Gebete, Mysterien und übrigen gottesdienstlichen Verrichtungen der kirchlichen Ordnung gemäss mit der gebührenden Sorgfalt und Ordnung ausgeführt werden, dass die heiligen Bilder für die Erbauung der Christen geeignet sind, dass Kirchen, Capellen und die darin befindlichen heiligen Gefässe, Gewänder und Bücher in ordentlichem Zustand sich befinden. Zweimal im Jahre beruft sie zu diesem Zwecke die Priester, Diakone und Psalten der Kirchen und giebt ihnen die nötigen Ermahnungen und Anweisungen für die würdige Ausführung ihres Dienstes. Die kirchliche Commission hat ferner den

[1] Vgl. *Κανονισμὸς τῆς Πατριαρχικῆς Κεντρικῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἐπιτροπῆς. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1898. *Ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου.*

Klerus zu beaufsichtigen, bei Vergehungen desselben Strafen zu verhängen, auch Streitigkeiten zu schlichten. Auch die aus anderen Diöcesen oder autokephalen Kirchen kommenden Kleriker und Mönche stehen unter ihrer Aufsicht. Sie wählt passende Priester aus, um sie dem Patriarchen bezw. Metropoliten als Beichtväter zu empfehlen. Ohne ihr Wissen wird kein Geistlicher bestellt, abgesetzt oder versetzt; sie prüft, ob die zur Ordination strebenden die erforderlichen Eigenschaften haben, und stellt ihnen darüber ein Zeugnis aus. Für genügende Predigt hat sie zu sorgen, und die aus einem nicht orthodoxen Lande zurückkehrenden Geistlichen oder Studierenden zu prüfen. Schliesslich hat die kirchliche Epitropie die liturgischen sowie die anderen kirchlichen Bücher zu prüfen, ihren Druck zu überwachen und sie mit dem Imprimatur zu versehen.

Auch das bei den Griechen vortrefflich organisirte Schulwesen ist in den einzelnen Diöcesen der Kirche angegliedert; jedoch hat hier das Laienelement grösseren Einfluss. An der Spitze der Schulverwaltung steht der Erzbischof, dem für die gemeinsamen Schulangelegenheiten der Diöcese eine besondere Commission, die *ἐκπαιδευτικὴ ἐπιτροπή*, zur Seite steht. Dieselben sind nach den Bestimmungen der in Konstantinopel bestehenden *Πατριαρχικὴ Κεντρικὴ Ἐκπαιδευτικὴ Ἐπιτροπή* gebildet, weichen jedoch in manchen Punkten davon ab. Auch bestehen nicht in allen Diöcesen solche Commissionen. Die centrale Schulcommission in Konstantinopel, die, obwohl nur erzbischöfliche Behörde, ebenso wie die kirchliche Commission einen über die Grenzen des Erzbistums hinausreichenden Einfluss hat, ist folgendermassen zusammengesetzt[1]): Sie besteht aus sieben Mitgliedern und einem Schriftführer, die

[1]) Vgl. *Κανονισμὸς τῆς Πατριαρχικῆς Κεντρικῆς Ἐκπαιδευτικῆς Ἐπιτροπῆς. Ἐν Κωνσταντινουπόλει* 1892. Die wenigsten der parochialen *Κανονισμοί* sind gedruckt. Vgl. z. B. *Κανονισμὸς διέπων τὰ Κοινοτοκὰ τῆς Ἐπαρχίας Χαλκηδόνος* S. 16—20. *Ἐν Χαλκηδόνι* 1899. Vgl. auch *Συλλογή* etc. S. 48 ff. und 214 ff.

sämtlich in gemeinsamer Sitzung der heiligen Synode und des gemischten Rates gewählt werden. In den Diöcesen werden die Laienmitglieder in der Versammlung der Laienvertretung der Eparchie, der *ἐπαρχικὴ συνέλευσις*, gewählt, die klerikalen vom Erzbischof ernannt. Unter ihnen befindet sich in Konstantinopel ein Erzbischof der heiligen Synode, der den Vorsitz führt, ein Mitglied des gemischten Rates, sowie zwei Kleriker und drei Laien, die durch Bildung, Erfahrung und Unbescholtenheit des Charakters hervorragen. Ihre Amtszeit währt zwei Jahre. Die Commission überwacht die orthodoxen Schulen des Erzbistums, die Ephorieen d. i. die localen Schulcommissionen, die ihr jährlich über den Zustand der Schulen Bericht erstatten müssen, die Lehrer, die Programme, den Unterricht, sowie alles, was zum Schulwesen gehört. Sie bestimmt nach der finanziellen Leistungsfähigkeit der einzelnen Gemeinden den Grad ihrer Schule. Alle Schulbücher müssen von ihr approbirt werden. Sie giebt den von den localen Ephorieen erwählten Lehrern die Erlaubnis zum Unterricht und schlichtet die Streitigkeiten zwischen Lehrern und localen Ephorieen. Über ihre Thätigkeit erstattet sie jährlich dem Patriarchen, bezw. dem Metropoliten Bericht.

2. Das geistliche Gericht[1]).

In jedem Erzbistum und Bistum besteht ein geistliches Gericht (*πνευματικὸν* oder *ἐκκλησιαστικὸν δικαστήριον*), das in der Hauptstadt desselben seinen ständigen Sitz hat. Dasselbe richtet bei verschlossenen Thüren alle als geistlich betrachteten Angelegenheiten der orthodoxen Christen dieser Eparchie, die im einzelnen bei der heiligen Synode bereits erwähnt sind. Es richtet diese geistlichen Sachen der Diöcese in erster Instanz und ist ferner in den Metropolen Ephesus, Heraklea, Thessalonich, Kreta und Smyrna Appellationshof für die diesen Erzbistümern unterstehenden

[1]) Vgl. *Ὁδηγίαι* etc. S. 3 ff.

Bistümer. Die genannten Gerichtshöfe bestehen aus einem Vorsitzenden, vier Richtern und einem bezw. zwei Schriftführern. Sie sind beschlussfähig, wenn wenigstens der Vorsitzende, zwei Richter und ein Schriftführer zugegen ist. Wenn das geistliche Gericht eines Erzbistums als Appellationshof fungirt, was nur in den genannten Metropolen der Fall sein kann, wird die Zahl der Richter auf sechs vermehrt, und der Gerichtshof ist beschlussfähig, wenn wenigstens der Vorsitzende, vier Richter und ein Schriftführer zugegen ist. Vorsitzender des geistlichen Gerichts in Konstantinopel ist ein Erzbischof der heiligen Synode, der vom Patriarchen bestimmt wird, in den Eparchieen der Erzbischof bezw. Bischof oder deren Stellvertreter. Die Mitglieder dieses Gerichts sind sämtlich Kleriker. In Konstantinopel sind ständige Mitglieder der jedesmalige *Μέγας Πρωτοσύγκελλος*, *Ἀρχιγραμματεύς* der heiligen Synode und der *Μέγας Ἀρχιδιάκονος*, dazu werden hier noch ein oder zwei hervorragende Geistliche aus der Eparchie Konstantinopel vom Patriarchen ernannt. In den Eparchieen bestimmt der Metropolit bezw. Bischof die Richter und Schriftführer aus der Zahl der ihm unterstehenden Kleriker, die durch Rechtschaffenheit, Sittenreinheit und kirchliche wie allgemeine Bildung hervorragen, und ihren ständigen Wohnsitz in der Metropole oder einer benachbarten Ortschaft haben. Ihr Amt ist ein Ehrenamt und währt zwei Jahre.

3. Der gemischte kirchliche Gerichtshof[1]).

Überall, wo ein geistliches Gericht existirt, tagt auch ein gemischter kirchlicher Gerichtshof (*Μικτὸν ἐκκλησιαστικὸν δικαστήριον*), nur, wie schon erwähnt, in Konstantinopel nicht. Diese gemischten Gerichtshöfe richten in öffentlicher Sitzung für die orthodoxen Christen der Eparchie, in denen sie bestehen, alle ihnen zugesprochenen weltlichen

[1]) Vgl. *Ὁδηγίαι* S. 6 ff.

Sachen, welche einzeln bereits beim grossen gemischten Rat aufgezählt sind, in erster Instanz, und sind in den ebenfalls bereits genannten fünf Metropolen Appellationshöfe für die zu ihnen gehörigen Bistümer. Sie sind zusammengesetzt aus einem Vorsitzenden, der Kleriker ist, vier Laienmitgliedern und einem bis zwei Schriftführern, die Kleriker oder Laien sind. Nur wenn sie als Appellationshöfe fungiren, haben sie sechs Laienrichter. Beschlussfähig sind sie, wenn der Vorsitzende, ein Schriftführer und wenigstens zwei bezw. vier Richter zugegen sind. Die klerikalen Mitglieder der gemischten Gerichtshöfe werden vom Erzbischof oder Bischof ernannt, die Laienmitglieder werden nach besonderen Bestimmungen, die in den verschiedenen Eparchieen verschieden sind, von der orthodoxen Bevölkernng der Diöcese gewählt. Die wählbaren Candidaten müssen orthodoxe Christen, türkische Unterthanen und wenigstens 30 Jahre alt sein und in dem Orte des Gerichts oder in dessen Nähe wohnen; sie müssen von ehrbarem Charakter sein, unbescholten, des Lesens, Schreibens und möglichst der Gesetze kundig sein. Durch ein erzbischöfliches Schreiben werden die gewählten Richter berufen, ihr Amt anzutreten. Dasselbe ist ein Ehrenamt und wird ihnen auf zwei Jahre übertragen; wieder wählbar sind die Ausscheidenden erst nach Ablauf weiterer zwei Jahre. — Die gemischten Gerichtshöfe sind ferner Verwaltungsbehörden für die Kirchengüter und nationalen Anstalten der betreffenden Diöcese, bezw. Aufsichtsbehörden für die mit deren Verwaltung betrauten Körperschaften; ferner oberste Aufsichtsbehörden für die Ephorieen und Epitropieen (Schul- und Kirchencommissionen) der einzelnen Ortschaften.

III. Die Localbehörden.

In den einzelnen Ortschaften, in denen eine griechische Gemeinde und Kirche besteht, sind die Organe, durch

welche die Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten geschieht, der Priester, die Epitropen und Ephoren.

1. Der Priester.

Unter den an einer Kirche befindlichen Klerikern nimmt die wichtigste Stelle ein der Priester oder Presbyter, der in der kirchlichen Hierarchie (Diakon, Presbyter Episkopus) auf der zweiten Stufe steht. Ihm zur Seite steht in den grösseren Kirchen stets, in den kleineren und den Dorfkirchen sehr selten ein Diakon, der in ersteren mit dem Hypodiakonus, dem Anagnostes, den Psalten, sowie den mit der Reinigung der Kirche, Anzünden der Kerzen und dergl. betrauten Kirchendienern die Gesamtheit der kirchlichen Beamten ausmachen. Für die Bildung der Priester bestehen die bereits genannten theologischen Schulen und Seminare. Doch gehen aus ihnen fast nur die höheren Geistlichen hervor. Ein früher im Phanar bestehendes Seminar für den niederen Klerus, die *ἱερατικὴ σχολή*, ist eingegangen. Die niederen Kleriker sind theologisch ungebildet; sie haben nur die allerdings meist recht guten griechischen Communalschulen besucht und besitzen nur die hier gelehrten Elementarkenntnisse. Fasst einer den Entschluss, Priester zu werden, so meldet er sich, mit schriftlichen Zeugnissen über sein Vorleben versehen, beim Metropoliten, der sich durch ein Examen zunächst über seine Schulbildung orientirt. Dann schickt er ihn zu einem bewährten Priester, bei dem er die zur Verrichtung der Liturgie und der anderen heiligen Handlungen notwendigsten Kenntnisse und Fertigkeiten erwerben soll. Er durchläuft die niederen Ämter des Anagnosten und Hypodiakonos, die noch keine klerikale Weihe in sich schliessen, um dann die niedrigste klerikale Weihe, die des Diakonen durch den Bischof zu empfangen, und damit in die eigentliche Hierarchie einzutreten. Als solcher übt er bei der Liturgie und den Mysterien nur dienende Functionen aus; er verliest das Evangelium, spricht Ge-

bete und dergl. Erst die durch den Erzbischof zu vollziehende Weihe zum Priester, die ihn auf die zweite Stufe der Hierarchie erhebt, giebt ihm das Recht, die Liturgie, die Mysterien und anderen heiligen Handlungen zu vollziehen, mit Ausnahme des Mysteriums der Priesterweihe, der Weihe des heiligen Myrons sowie der Kirchen und der Antiminsia, die der dritten, höchsten hierarchischen Stufe, dem Episkopat, vorbehalten sind. Mit der äusseren Verwaltung der Kirche hat der Priester nichts zu thun. — Die Weihe zum Priester geschieht nur für eine bestimmte Kirche. Die Epitropen der betreffenden Gemeinde wählen mit dem übrigen Klerus und den Vornehmsten der Gemeinde unter den Diakonen einen Candidaten aus und präsentiren ihn dem Bischof, der ihm, wenn er die von den heiligen Kanones vorgeschriebenen Eigenschaften betreffend Alter, körperliche Tadellosigkeit, Lebenswandel und Kenntnisse hat, und dies durch schriftliche Zeugnisse bestätigen kann, die Weihe giebt. Wird eine erledigte Stelle durch Versetzung eines anderen Priesters besetzt, so geschieht dies durch die Epitropie des Metropoliten. Nicht jeder Priester ist zugleich Beichtvater. Nur besonders qualificirte Priester werden von der kirchlichen Epitropie ausgewählt und dazu bestimmt. Dieselben müssen gesetzten Alters, ehrwürdig und von bekannter und bezeugter Tugend sein, und müssen besonders im *Ἐξομολογητάριον*, dem Beichtbuch der orthodoxen Kirche, bewandert sein. — Wenn ein Priester sich verheiratet, was jedoch nur vor seiner Weihe zum Priester geschehen darf, und bei dem niederen Klerus meistens der Fall ist, kann er nicht höher steigen. Sonst ist es auch für den gewöhnlichen Priester, wenn er sich durch Privatstudien fortbildet, nicht unmöglich, höher emporzusteigen. Jedoch ist dies naturgemäss sehr selten, so dass die höheren geistlichen Stellen thatsächlich nur denen gegeben werden, welche die theologische Hochschule der orthodoxen Kirche besucht oder im Ausland studiert haben. Diese theologische

Facultät befindet sich auf der Insel Chalki im Marmarameer, in der Nähe von Konstantinopel. Sie ist ein Internat, das gegenwärtig ca. 70 Studierende beherbergt. Da die Erzbischöfe zum Unterhalt derselben eine jährliche Beisteuer geben müssen, so dürfen sie einen oder mehrere Schüler aus ihrer Diöcese dorthin senden. Tüchtige Professoren, die meist in Deutschland, Frankreich oder England oder auch an der Universität Athen ihre Vorbildung genossen haben, unterrichten hier in allen theologischen und philosophischen Disciplinen, und die, welche nach bestandenem Examen die Schule verlassen, haben meist eine gute theologische Bildung. Man findet unter dem höheren griechischen Klerus viele hochgebildete Männer. Das sind die Theologen, die von den Priestern wohl unterschieden werden. — Die griechischen Priester beziehen kein festes Gehalt. Während die niedrigsten kirchlichen Beamten von der kirchlichen Epitropie des Ortes mit festem, aber sehr geringem Gehalt bezahlt werden, muss der Priester für seine Besoldung selbst sorgen. Sie besteht in Sammlungen beim Gottesdienst sowie in Gebühren für die zahlreichen kirchlichen Handlungen, die teils nach einer für den Ort festgesetzten Taxe, teils nach Gutdünken entrichtet werden. Für Taufe, Hochzeit und Beerdigung existiren meist feste Taxen, die für die einzelnen Gegenden verschieden sind. Für den Hagiasmos, d. i. Besprengung der Häuser mit geweihtem Wasser, die in den ersten Tagen jedes Monats vorgenommen wird, von Gärten und Vieh; für die Paraklesis, d. i. Gebete, die der Priester bei Krankheit und Genesung, bei Geburt eines Kindes und dem ersten Kirchgang der Wöchnerin, bei Grundlegung und Vollendung eines Hauses und zahllosen anderen Gelegenheiten zu sprechen hat, wird nach Belieben bezahlt. Das ist sein Einkommen. Die Priester einer Eparchie müssen ihrem Metropoliten jährlich bestimmte Summen bezahlen. Auch da giebt es für jedes Dorf, für jede Kirche eine feste Taxe, und im Jahr macht der Metropolit eine Rundreise

durch die Dörfer seiner Diöcese, um diese Abgaben einzusammeln.

2. Die Epitropen.

In jeder Gemeinde besteht als kirchliche Verwaltungsbehörde eine Commission, die *ἐκκλησιαστικὴ ἐπιτροπή*. Die Mitglieder derselben, deren Zahl je nach der Grösse des Ortes verschieden ist, meist drei bis fünf, werden in der Gemeindeversammlung gewählt; sie müssen mindestens 30 Jahre alt und selbständig sein, zu den Lasten der Gemeinde beisteuern und sich eines guten Rufes erfreuen. Ihre Amtsdauer beträgt zwei Jahre. Vorsitzender der Epitropie jeder Ortschaft ist durch seine Stellung der Metropolit, und in seiner Abwesenheit ein von der Epitropie gewähltes und vom Erzbischof bestätigtes Mitglied derselben. Die Commission hat ausserdem einen Schriftführer und einen Kassierer. Dieser Epitropie liegt die Verwaltung aller äusseren kirchlichen Angelegenheiten der Gemeinde, besonders ihre finanzielle Seite ob. Für die äussere Instandhaltung der kirchlichen Gebäude, heiligen Gewänder, für Ordnung in der Kirche, für Vermehrung ihrer Einkünfte, für ordentliche Ausnützung und Verwaltung der Kirchengüter hat sie zu sorgen. Sie stellt die Höhe der für die geistlichen Handlungen dem Priester zu zahlenden Gebühren fest, die der Metropolit zu bestätigen hat, und übt über den Priester ein gewisses Aufsichtsrecht aus. Die Psalten und niederen Kirchendiener werden von ihr angestellt, besoldet und abgesetzt. Über ihr Thun übt der Metropolit durch die Epitropie der Diöcese die Aufsicht aus.

3. Die Ephoren.

Jede Commune ordnet ihre Schulangelegenheiten selbst. Zur Verwaltung derselben bestehen in den einzelnen Gemeinden Schulcommissionen, *ἐφορίαι* genannt. Ihre Zusammensetzung ist dieselbe wie die der kirchlichen Com-

missionen. Sie hat die Pflicht, wöchentlich durch ein Mitglied die Schule zu inspiciren und über die genaue Ausführung aller Schulvorschriften von Seiten der Schulbeamten zu wachen. Sie bestimmt die Höhe des Schulgeldes und nimmt es ein. Sie wacht über den äusseren Zustand der Schulgebäude und Schuleinrichtung und verwaltet das Eigentum der Schule. Sie stellt die Lehrer an, besoldet und entlässt sie. Auch sie übt ihre Functionen unter Aufsicht der Schulcommission des Metropoliten aus.

XIX.

Zu Lucas III, 2.

Von

A. Hilgenfeld.

In dem Matthäus-Evangelium wird das Auftreten des Vorläufers Jesu, von welchem vorher noch keine Rede war, eingeführt III, 1: *Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* (was sich augenscheinlich nicht an die erst durch den Bearbeiter hinzugefügte Geburts- und Kindheitsgeschichte, sondern an den Stammbaum I, 1—16 mit Jesu als dessen letztem Gliede anschliesst) *παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας*. Eine sehr passende Einführung *Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ*, wie bei Josephus Ant. XVIII, 5, 2. Anders schon Marcus, welcher die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστου υἱοῦ θεοῦ* (*υἱοῦ θεοῦ* sicher echt) nach der mit Mal. III, 1 (genauer Mt. XI, 10) bereicherten Jesaja-Stelle (XL, 3) ausdrückt I, 4 *ἐγένετο Ἰωάννης βαπτίζων* (*ὁ βαπτίζων* BℵLΔ) *ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ* (*καὶ* om. solus B) *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Selbst wenn man vor *βαπτίζων* den Artikel

liest, fehlt jede nähere Bestimmung des Johannes, da er den Anfang des Evangeliums macht durch sein (in der Wüste freilich unmögliches) Taufen (erst I, 5 wird der Jordan-Fluss erwähnt) und sein Verkündigen einer Busstaufe. Wie kommt es nun, dass gerade in dem Lucas-Evangelium, in welchem doch die ausserordentliche Geburt des Johannes dem Zacharias auf ausserordentliche Weise angekündigt, sogar die Benennung *Ἰωάννης* voraus geboten (I, 13) und deren befremdende Ausführung umständlich erzählt war (I, 59 f.), Johannes weder mit dem bekannten Beinamen *ὁ βαπιστὴς* (Mt.), noch ohne weiteres (Mc.) eingeführt, sondern nach dem Vater näher bezeichnet wird? III, 2 *ἐγένετο ῥῆμα ϑεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ.* Von dem Sohne des Zacharias hat man doch schon I, 80 gelesen: *καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.* Wozu also nach einem einzigen Capitel für die Leser die ausdrückliche Bemerkung, dass der Johannes, welcher durch ein Wort Gottes zur *ἀνάδειξις* für Israel berufen ward, kein Anderer als der Sohn des Zacharias war? Kein Leser gerade des Lucas-Evangeliums konnte doch an einen anderen Johannes denken, und um die *ἡμέρα τῆς ἀναδείξεως* anzuzeigen, genügten das Wort Gottes und die Wüste. G. L. Hahn (Evangelium des Lucas I, S. 247) ist auf die Schwierigkeit wenigstens eingegangen und bemerkt: „Wenn Johannes hier nicht blos nach seinem Namen, sondern auch als Sohn des Zacharias bezeichnet wird, so geschieht dies, um auf die Wichtigkeit des Zeitpunktes hinzuweisen, mit welchem alles, was bis dahin in der vorher beschriebenen Weise vorbereitet worden, anfangen sollte, sich zu erfüllen.“ Dass aber Derjenige, welcher sich in der Wüste bis zu seiner Berufung aufhielt, des Zacharias Sohn war, brauchte für keinen Leser bemerkt zu werden. Gerade Lucas führt in solcher Weise zum ersten Mal ein V, 10 *Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου.* So wird er auch zum ersten Mal genannt haben III, 2

Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱόν, welchen Ausdruck der Bearbeiter, ein zweiter Pauliner, stehen liess, obwohl er I, 5—80 die dem Zacharias angekündigte Geburt eines *Ιωάννης* zu nennenden Sohnes nebst Ausführung dieser Benennung umständlich genug voraufgeschickt hatte.

Anzeigen.

Felix Dahn, Die Könige der Germanen. Bd. VIII. Die Franken unter den Karolingern. 6 Abt. Leipzig 1897—1900. 8° [1]).

Herr Geheimrat Felix Dahn zu Breslau hat sich durch sein Lebenswerk „Die Könige der Germanen“ und zahlreiche damit zusammenhängende verdienstliche Schriften das wohlbegründete Anrecht erworben, als bahnbrechender Forscher auf dem Gebiete des gesamten germanisch-romanischen Frühmittelalters, ja als der gediegenste Kenner dieser Geschichtsepoche zu gelten. Vom Königtum ausgehend, bietet er nicht nur die politische und Verfassungsgeschichte der betreffenden Länder, sondern auch deren gesamte Kulturgeschichte.

Befassen sich die früheren Bände mit den Goten im Engeren und Weiteren (I—VI), sowie mit den Franken zur Merovingerzeit (VII), so bringt der hier anzuzeigende stattliche achte Band mit seinen sechs Abteilungen und etwa 1500 Seiten in stets packender, fesselnder Darstellung auf der Grundlage gediegener juristischer Kenntnisse, einer ebenso scharfsinnigen wie massvollen historischen Kritik, einer geradezu staunenswerten Belesenheit in der reichhaltigen neueren Litteratur recht eigentlich eine Culturgeschichte des karolingischen Zeitalters, wie es ja nicht anders sein konnte: denn das Quellenmaterial beruht auf zeitgenössischen Autoren, den Concilacten und zumal auf den karolingischen Capitularien ed. Boretius, Monumenta-Ausgabe, dieser

---

[1]) Vgl. hierzu Franz Görres, Anzeige von Felix Dahn, Germanisch-romanische Urgeschichte, I, 2. Aufl. Berlin 1899. Ztschr. f. w. Theol., 1900, Heft 1, S. 142—148.

Fundgrube für Wirtschafts- und Verfassungsgeschichte. Angenehm berührt die vornehme sachliche Polemik sowie der warme Patriotismus, von dem die Darstellung getragen ist. Bei so grossen Vorzügen ist es kein Wunder, dass Verfasser in seinen Ergebnissen häufig so ausgezeichnete Vorgänger wie Roth und selbst Georg Waitz überflügelt, namentlich was Schärfe der juristischen Deduction und Combination anbelangt. Lebhaft bedauere ich es daher, mich in Berücksichtigung der räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift bei meiner Besprechung möglichst kurz fassen und im Wesentlichen auf Kirchengeschichtliches, zumal auf die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in jenem fernen Zeitalter einschränken zu müssen.

I. Abteilung. Einleitung: Blick über die politische Geschichte des Frankenreichs . . . 613—843. Leipzig 1897. XI und 108 S.

Den Ausführungen wird S. V—XI „Litteratur“ vorausgeschickt (nach S. V Anm. 1 Fortsetzung der Litteratur-Nachweise von VII, 1, p. IX—CLXX).

Packend ist die Schilderung der entscheidenden Schlacht zwischen Tours und Poitiers (732) (S. 35 ff.); Hauptquelle ist die bereits um 750 verfasste Chronik des sogenannten Isidorus Pacensis (von Beja, nicht von Badajoz): „Sie (die Schlacht) ward gewonnen durch die Heldenschaft der Nordvölker, d. h. der germanischen Aufgebote, zumal der rechtsrheinischen . . . Der Sieg ist in weltgeschichtlicher Bedeutung den Tagen von Salamis, Chalons, (Liegnitz), Leipzig und Sedan gleichzustellen (S. 26). Der Retter aus dieser Gefahr (der Wegspülung abendländischer Cultur durch die Hochflut des noch jugendfrischen Islam) war Karl Martell, der wundersame Mann, von dessen Eigenart wir uns kein Bild machen können, der nur in Thaten zu uns spricht, aber durch weltgeschichtliche . . .“ (S. 33.)

Das Interesse, womit Karls des Grossen gewaltige Erscheinung noch immer naturgemäss die Geister beherrscht, weiss Dahn durch seine geistreichen Ausführungen (S. 49—62) erheblich zu steigern: „Die Weltgeschichte hat eine wunderbare Dialektik. Karl, der Vollender, war auch der Auflöser des Frankenreichs alten Stils: der Longobardenthron, die Kaiserkrone, die gewaltige Stärkung . . . Austrasiens durch Hinzufügung des Sachsenstammes . . ., — all' dies hat das Auseinanderbrechen des alten Frankenstaates vorbereitet. Die

seltsamste Dialektik aber trat hervor im Verhältnis zum Papst: kaum war Karl Langobardenkönig, als er sofort die Ansprüche ‚Sanct Peters' zurückzuweisen hatte." (S. 51.)

Mit gerechter Entrüstung brandmarkt Verfasser (S. 53) die Abschlachtung der 4 500 Sachsen zu Verden an der Aller und urteilt (S. 58) treffend über Karls Beziehungen zu dem berühmten Chalifen Harun Alraschid (786—809) . . . „er (Karl) will selbst herrschen in Byzanz wie in Rom und Aachen, und von seinem Freund Harun Alraschid lässt er sich ein christliches Spital und die Mitherrschaft oder doch den Mitschutz über das heilige Grab zu Jerusalem einräumen; daraus hat das Mittelalter den Kreuzzug Karls erdichtet[1]).

Dahn (S. 64 f.) nennt zutreffend Kaiser Ludwig den Frommen den „kleinen" Nachfolger des grossen Karl und rügt mit bestem Fug die Begnadigung von Ludwigs jugendlichem sympathischen Neffen Bernhard von Italien zur Blendung (!!) als unmenschliche Grausamkeit (S. 66).

Die Wirkungen des Vertrags von Verdun (843) finde ich (S. 96) durchaus richtig charakterisirt: „. . . seit Mitte des 9. Jahrhunderts tritt der altgermanische Staatsgedanke hinter die Vasallität und das . . . Beneficialwesen zurück."

In dem Abschnitt „Die Verhältnisse zu anderen Mächten" (S. 97—108) sind die Erörterungen über die Beziehungen der Karolinger zu den Päpsten, zumal über den schwankenden Einfluss der ersteren auf die Papstwahl, hervorragend bedeutsam (S. 102—108).

S. 106 und Anm. 9 daselbst wird die angebliche Päpstin Johanna (855—857) mit bestem Fug den erdichteten Persönlichkeiten eingereiht. In der That, auf Leo IV. (847—855), den Gründer der sogenannten civitas Leonina, folgte sofort Benedict III (855—858), so dass für die 2½ Jahre der „papissa" gar kein Raum bleibt. Döllinger's geistvolle, scharfsinnige Kritik in seinen „Papstfabeln des Mittelalters" (S. 1—54) hat die „Päpstin" für immer aus der Pontifical-Liste gestrichen.

S. 106 f. wird die weltgeschichtliche Bedeutung des gewaltigen Pontifex Nicolaus I. (858—867) gerecht gewürdigt . . ., ihm, einem der grössten Männer auf Sanct Peters Stuhl, war es vorbehalten, der erste Papst zu werden, der das fränkische

[1]) Vgl. auch **Franz Görres**, Harun al Raschid und das Christentum, Ztschr. f. w. Theol., XXXII = 1888 (S. 42—94). H. I. Harun als Freund und Bundesgenosse Karls des Grossen, S. 61—69.

Königtum tief demütigte: der schmachvolle Wandel und Ehehandel . . . König Lothars II. . . . gab dazu Anlass . . . Mit Recht haben jüngere Zeitgenossen diesen Papst den grössten seit dem grossen Gregor (I, 590—604) genannt und von ihm gesagt: „Königen wie Anmassern hat er geboten und sie wie der Herr des Erdkreises unter seine Macht gebeugt, ein ‚zweiter Elias' schien dieser Feuergeist[1])."

II. Abteilung. Leipzig 1899. XVI und 265 S.

Den weiteren Ausführungen gehen voran „Quellen und Litteratur" (S. V—XVI), auch in Bezug auf I—VII und VIII der „Könige".

Der Hauptabschnitt II beschäftigt sich mit den Ständen (S. 56—235); von besonderer Wichtigkeit sind da (S. 99—151) die Erörterungen über 2, . . . Beneficium, und zwar zunächst über die sogenannten Säcularisationen und deren Rückgabe. „Der ständige Ausdruck für solche Entziehungen von Kirchengut schon seit frühen Merovingerzeiten ist divisio, auch wo eine ‚Teilung' nicht vorkommt . . ." (S. 99).

Nach gediegenen Ausführungen über die Entstehung der Vasallität (S. 151—168) und knapper gründlicher Erörterung der Sippe (S. 236—239) bietet Verfasser den Schlussabschnitt IV. Die Fremden der Juden (S. 240 bis 250). Die wichtigsten Ergebnisse dieser verdienstlichen Untersuchung gipfeln in folgenden Sätzen: „Die Fremden sind meist Pilger oder Händler, die ‚vagi peregrini' können daher Kaufleute oder Pilger sein. Wohl meist fromme Pilger sind es, die von den Klöstern neben den Armen aus den vom Fiscus abgetretenen Einkünften verpflegt werden sollen . . . Oft aber geben sich Kaufleute als Pilger aus . . ., sich dem Zoll zu entziehen" (S. 240 f.). Die staatsrechtliche und sociale Stellung der Juden war nicht beneidenswert (S. 243 ff.)- „Der Hass zwischen Christen und Juden war . . . so leb. haft, dass besondere Massregeln für den vorausgesetzten Fall getroffen werden, dass der Christ dem Juden das Zeugnis gegen Christen und umgekehrt verweigert . . . Von wann ab den Schutzjuden regelmässige Zahlungen an die Kammer auferlegt werden, ist nicht genau festzustellen: ganz spät erst begegnet der Name, daher rührend, ‚kaiserliche Kammer-

[1]) Vgl. auch Franz Görres, Über die Entstehung des Metropoliten-Ranges der Trier'schen Kirche, Forschungen zur deutschen Geschichte, XVII (1877), (S. 165—200), S. 196 f.

knechte': früher ersetzte wohl ungeregelte Plünderung durch den Schutzherrn . . . solche regelmässige Besteuerung" (S. 245).

Ein wertvoller „Anhang" (S. 251—265), enthaltend u. a. weitere Litteratur (S. 251—255) und einen inhaltreichen Excurs über die Säcularisationen (S. 256—261), beschliesst die II. Abteilung.

III. Abteilung. Leipzig 1899. XIV und 296 S.

Es findet sich hier nur wenig Kirchengeschichtliches, ich darf mich also ganz knapp fassen.

Nach weiteren Quellen- und Litteratur-Nachweisen (S. XI—XIV) geht Dahn zur Verfassung des karolingischen Reiches über und erörtert in der grossen Unterabteilung A. die einzelnen Hoheitsrechte des Königs (S. 1—286), und zwar I. Gesetzgebungs- und Verordnungshoheit (S. 1—31). Interessant hier 2. Capitularien (S 4—11). „Haupthindernis des Bekanntwerdens der Capitularien war offenbar ihre lateinische Sprache . . ." (S. 10).

„Amtshoheit, Ämterwesen" wird ebenso gründlich als übersichtlich dargestellt (S. 31 211). „Den Beamten wird entgegengesetzt die plebs, d. h. das von ihnen regierte Volk, ohne verächtliche Nebenbedeutung . . ." (S. 31).

„Die Amtsmissbräuche der Merovingerzeit dauerten fort und — trotz allen Bemühungen Karls — neue der alten und der neuen Beamten traten hinzu . . ." (S. 58 ff.).

„Graf und dux sind es recht eigentlich, die das Volk regieren (S. 78). Der Amtsbezirk des Grafen heisst dessen ministerium . . ." (S. 79).

Mit berechtigter Ausführlichkeit wird die Stellung der „missi" erläutert (S. 156—201) . . . „Die merovingischen missi bestanden . . . fort: aber Karl hat in seinen missi Königsboten . . . ein neues Amt geschaffen, das unter seiner Regierung höchst segensreich gewirkt hat" (S. 159 f.).

Die dritte Hauptabteilung befasst sich mit dem Heerbann (S. 212—286). „Exercitus steht . . . meist . . . für Volksheer . . . Hostis ist das eigene Heer . . ." (S. 213).

Den Beschluss dieser dritten Abteilung bilden „Nachträge" zu VIII, 2 und 3" (S. 284—296).

Die IV. Abteilung (Leipzig 1899, X und 200 S.) setzt nach weiteren Quellen- und Litteratur-Nachweisen (S. IX und X) die Geschichte der Verfassung des karolingischen Reiches fort und bringt im IV. Hauptabschnitt

(S. 1—213) aufs gründlichste „Gerichtsbann, Gerichtswesen“ zur Darstellung. S. 1 f. bietet Verfasser eine ausserordentliche Fülle der Special-Litteratur. Von seinen weiteren Ausführungen hebe ich als besonders förderlich hervor den Passus über Gottesurteil (Ordalien), gerichtlichen Kampf (S. 128—133); hier konnte er seine gründliche, „Bausteine“ II, S. 1—75 veröffentlichte Abhandlung verwerten. „Der gerichtliche Kampf war ursprünglich ein Stück in den Rechtsgang eingeschobenen, auf zwei oder wenige Kämpfer beschränkten Fehdeganges . . ., ursprünglich also kein Gottesurteil, hat er, wie die Gottesurteile in karolingischer Zeit, manche Weiterbildung erfahren (S. 131) . . . Noch mehr als die Gottesurteile wird er jetzt von Geistlichen angefochten, mit ebenso geringem Erfolg“ (S. 132). Ich füge hinzu: Von den Päpsten hat noch im karolingischen Zeitalter zuerst der herrschgewaltige Nicolaus I. den gerichtlichen Zweikampf verurteilt, ihn als freventliche Versuchung Gottes gebrandmarkt, und zwar in seinem Schreiben vom 25. Februar 867 („Data VIII. Kal. Febr. indictione) an König Karl den Kahlen (Mansi coll. conc. XV, Nicolai I. epist. L., S. 318—321; vgl. Julius Hoffmann's Erläuterungen, Die Stellung der Kirche zum gerichtlichen Zweikampf, Ztschr. f. kathol. Theol., 22. Jahrg. = 1898, S. 612—619), wo es u. a. (S. 319 f.) heisst: „Monomachiam vero in legem assumi nusquam praeceptum fuisse reperimus: quam licet quosdam innisse, sicut sanctum David et Goliam sacra prodit historia, cum hoc et hujusmodi sectantes Deum tantummodo tentare videantur.“

In dem höchst beachtenswerten Abschnitt B: die Strafen (S. 144—162) lesen wir u. a. (S. 157 f.): „Handabhauen bedroht jede Art von Meineid, Eidbruch, Falschzeugnis . . . die Brandmarkung . . . trifft den Münzfrevler im Gesicht . . . Blendung wird verhängt als Milderung der Todesstrafe . . .“ Dahn lehnt es (S. 158) mit Recht ab, „in das Lob der Milde der karolingischen Gesetzgebung (seitens eines Georg Waitz!) einzustimmen . . . Gerade die scheusslichsten Strafen wurden gar zu oft von einem Bischofsrecht verhängt (a. a O.). Die Todesstrafe (meist Hängen) wird viel zu oft, auch in leichten Fällen, angewandt (S. 159 f.). Indes man wird vielleicht die drakonische Justiz des karolingischen Zeitalters milder beurteilen, wenn man an die ungemein barbarischen Hinrichtungen denkt, die noch im auf-

geklärten 18. Jahrhundert vielfach vorkamen. Noch 1746/47 wurden Hunderte von Schotten als Hochverräter zuerst oberflächlich gehenkt und dann gevierteilt. Noch am 28. März 1757 wurde zu Paris der Attentäter Damiers mindestens fünf Viertelstunden lang auf das Entsetzlichste zu Tode gemartert, mit glühenden Zangen gezwickt u. s. w. und schliesslich von vier Pferden zerrissen[1])! Und welch' blutige Orgien ein unerhört grausiges Strafrecht noch im 17. und 18. Jahrhundert in unserem lieben Deutschland feierte, erhellt zur Genüge aus Heimann's Buch „Der Richter", Leipzig 1899.

In der V. Abteilung, Leipzig 1899, VI und 359 S, wird die Darstellung der Verfassung des karolingischen Reiches fortgesetzt bezw. die Rubrik „Die einzelnen Hoheitsrechte des Königs" gelangt zur endgültigen Erledigung. Aus der VI. grösseren Unterabteilung Finanzhoheit (S. 1—142) hebe ich den Satz aus: . . . „Respublica ist fast immer das Staatsvermögen, nicht Staat selbst oder beides" (S. 4). Dem Kirchenhistoriker ist weit geläufiger respublica (scil. Romana) = Byzantinisches Reich bei abendländischen Schriftstellern des 6.—8. Jahrhunderts (vgl. Franz Görres, Hermenegild, Zeitschr. f. d. histor. Theol., 1873, S. 109, Beilage VI und Dahn selbst VIII, 6. Abt., S. 978).

Die VII. grössere Unterabteilung gilt der Kirchenhoheit (S. 143—337). Besonderes Interesse heischt hier natürlich der Abschnitt 1a: Das Werk des Bonifacius (S. 143—162); Verfasser bietet S. 144 f. Anm. 4 reichhaltige Litteratur-Nachweise. Im Unterabschnitt b: Die Rückforderung des Kirchenguts (S. 150—157) hält Dahn gegen G. Waitz daran fest, dass Karl Martell's Verwendung von Kirchengütern zu Beneficien die Vermehrung Wehrpflichtiger beabsichtigt habe. „Dabei häufte er ‚gegen die Kanones' auch wohl in einer Hand mehrere Bistümer: so gab er seinem Neffen Hugo drei Bistümer: Paris, Bayeux und Rouen . . ., dem berüchtigten Milo . . . Trier und Rheims zugleich" (S. 151 f.) . . . Zu der Streitfrage, ob eine „Säcularisation der Kirchengüter" anzunehmen sei oder nicht, ist einmal eine planmässige . . . Einziehung abzulehnen und dann „die Entziehung des Eigentums . . ." (S. 152; vgl.

[1]) Vgl. Voltaire, siècle de Louis XV = Œuvres XXI, Paris 1831, S. 229—234. 360—369; histoire du parlament = Œuvres XXII, Paris 1829, S. 340—354; dictionnaire philosophique, tome III = Œuvres XXVIII, Paris 1829; s. a. curiosité, S. 282 f., und v. Holtzendorff, Verbrechen des Mordes, Berlin 1875, S. 28 u. Anm. 9 dazu, S. 335 f.

auch VIII, 1, S. 33—35). S. 158—162 wird das Bekehrungswerk erörtert; abermals bringt Verfasser reichhaltige Bonifacius-Litteratur bei (S. 158 f. Anm. 1) und erinnert (S. 1591) zutreffend daran, „wie diese Bekehrung ein dem Papst und dem Frankenherrscher gemeinsamer, hier innig verbundener Zweck geistlicher und weltlicher Staatskunst war“ [1]).

Aus dem hochinteressanten Abschnitt b: Kirche und Staat (S. 167—201) hebe ich aus folgende Sätze: . . . „Erst bei Pippins Thronbesteigung, als die Mitwirkung des Papstes notwendig erschien, wurden die Beziehungen zu Rom inniger . . . (S. 189) . . . Eine Schutzgewalt . . . (über die Päpste) erwies sich, von einem Karl (dem Grossen) ausgeübt, als erdrückender Schild . . . In vier dogmatischen Fragen (es handelte sich u. a. um die von Papst Hadrian I. genehmigten Beschlüsse der [zweiten] Nicänums von 787 betreffend, die Bilderverehrung!) liess Karl zweimal durch . . . Laien, unter seiner, des Laien, Bestätigung, Glaubenslehren des Papstes als Irrlehren verwerfen . . . (S. 190 ff.): Alsbald nach Karls Tod schnellt die geistliche Macht ungehindert empor . . . So schlug die Herrschaft des Staates über die Kirche unter Karl . . . bald nach seinem Tod ins Gegenteil um“ (S. 194).

Aus den überaus wertvollen Ausführungen über die Kirchenverfassung (S. 201—337) rücke ich folgende Sätze ein: „An Mosel und Rhein hatten sich mit den Bischöfen zu Trier, Metz, Toul, Tongern, Köln die kirchlichen Einrichtungen erhalten, bis Chlodwich sie in seinen Schutz nahm (S. 201) . . . Schon . . . 779 wird ganz allgemein die Unterordnung der Suffragane unter ihre Metropolitane . . . vorgeschrieben (S. 205) . . . Die Bischöfe haben den vom König (wie im spanischen Westgothenreich seit Rekared I.) bestellten Metropoliten zu gehorchen, diese berufen ihre Suffragane zu den Octoberconcilien . . .“ (S. 208).

Den Satz Dahn's (S. 208 f.): „Das Pallium wurde meist nur Erzbischöfen, doch gelegentlich auch Bischöfen verliehen, dem Rechte nach von Papst allein“ möchte ich in folgender Form genauer fassen: Das Pallium ist das Symbol

[1]) Vgl. auch Franz Görres, Über die Entstehung des Metropoliten-Ranges der Trier'schen Rirche, a. a. O. S. 185 ff.; Der heil. Bonifacius und die Kirche von Trier und Rheims, Pick'sche Monatsschrift II, S. 207—224; Ein Conflict des heil. Bonifacius mit Papst Stephan III., ebenda II, S. 358—377; Anzeige des Aug. Werner'schen Bonifacius, ebenda III, S. 112—120.

des mit Metropolitanrang verbundenen Archiepiscopates oder doch wenigstens des hierarchisch selbständigen Episcopates; ein Leander von Sevilla war Metropolit der Provinz Baetica, aber blos Bischof, erhielt aber doch das Pallium. Wenn der Papst zuweilen Suffraganbischöfen, z. B. im 8. Jahrhundert nacheinander den drei Metzer Oberhirten Urbicus, Chrodogang und Angebram, das Pallium verlieh, so war das eine Verletzung der zu Recht bestehenden Metropolitan-Verfassung, in den gegebenen Fällen der Trierischen Metropole.

Weiter interessiren folgende Sätze unseres Verfassers: „Neben den regelmässigen Bischöfen in den Bischofstädten sind . . . zu unterscheiden: Wanderbischöfe ohne bestimmte Diöcese, Bischöfe auf dem flachen Lande (= chorepiscopi) und Nebenbischöfe in den Bischofstädten als Gehülfen des Hauptbischofs (die jetzigen Weihbischöfe, durchweg episcopi in partibus!) . . . c. a. 850 wurden die chorepiscopi im westfränkischen Reiche beseitigt (S. 234; vgl. Holzer's tüchtige Studie „de chorepiscopis") . . . Der Hausmeier oder seit a. 751 der König hat jetzt die gesetzgebende Gewalt in der fränkischen Kirche: nicht mehr, wie unter den Merovingern, das Concil. Letzteres wird zu blos beratender Versammlung . . ." (S. 316 f.).

Die VI. Abteilung, Leipzig 1900, VI und 374 S., führt die Darstellung der Verfassung des karolingischen Reiches zu Ende.

Aus dem ersten grösseren Hauptabschnitt B: Gesamteigenart des karolingischen Staates und Königtums (S. 1—220) betone ich nachstehend die bedeutsamsten Ergebnisse: Die Erhebung Pippins auf den Königsthron erfolgte unter mächtigster Mitwirkung des Papstes, eine wohlverdiente Frucht des älter als hundertjährigen Eifers der Arnulfinger für die Kirche (S. 9) . . . Erst karolingisch ist die Salbung: zuerst an Pippin a. 751 von Bonifacius als Vertreter des Papstes vorgenommen . . . (S. 92) . . . unctio und consecrare bedeutet Beides Salbung (S. 93). Die früheste Verbindung von Salbung und Krönung ist . . . erst a. 800 nachweisbar . . . (S. 94). Übrigens waren Salbung und Krönung ohne staatsrechtliche Bedeutung . . ." (S. 951).

Im Hauptabschnitt III: das Kaisertum (S. 221—309) wird u. a. dargethan, dass die Anregung zur Annahme der Königswürde seitens Pippins nicht von der Kirche, sondern von ihm selbst ausging (S. 225). „Das Kaisertum Karls ist erwachsen aus dem Theokratismus seiner geistlichen Um-

gebung, den er voll teilte, und dessen Verbindung mit dem Romanismus . . ." (S. 233). Nach Dahn's ebenso scharfsinniger als überzeugender Beweisführung, für die er die Priorität beanspruchen darf — er folgt mit Recht dem völlig einwandfreien Zeitgenossen Einhard — (S. 237 ff.), hat Papst Leo III. die Errichtung des Kaisertums durchaus nicht gewünscht, erfuhr wohl selbst schon 799 zu Paderborn in der geistlichen Umgebung Karls die Unabwendbarkeit des Schrittes und beschloss nun, ihn in der Form wenigstens möglichst günstig für die Kirche zu gestalten, indem er die Kaiserkrone als ein Geschenk, eine Wohlthat (beneficium) dem König überraschend verlieh, die dieser kraft des eignen Rechts — der Eroberung — hatte nehmen wollen. „Karl war voll Entrüstung über die Überrumpelung: sie war ein echter Pfaffenstreich. Während die That des Papstes in Wahrheit eine Handlung des Hochverrats gegen Byzanz, schlauester Berechnung und unschönen Undanks gegen Karl war, erschien sie den Zeitgenossen als eine Eingebung Gottes. Daher heisst Karl in dem Zuruf der Römer — die Franken, nicht eingeweiht, rufen nicht — der von Gott gekrönte Kaiser . . ." (S. 238 f.).

Wie die Kaiserkrönung Karls, so rückt Verfasser auch die Entstehung des Kirchenstaates in die richtige geschichtliche Beleuchtung (S. 276—296). „Die Gegenleistung Pippins für die idealen Gaben des Papstes (Stephan III.): Salbung und Patriciat waren zwei sehr reale: das Versprechen eines Langobardenkrieges und das Versprechen, Landschaften, die der König Aistulf dem Kaiser entrissen, nach ihrer Eroberung . . . dem Papst zu schenken (S. 276 f.). Dies war auf Seiten des Königs völkerrechtlich statthaft . . ., aber auf Seiten des Papstes lag in der Annahme des Versprechens und später der Ausführung der Schenkung . . . Hochverrat: denn der Papst, der Unterthan des Kaisers, durfte nicht in Landen Souveränitätsrechte üben, die seinem Souverän entrissen waren (S. 278) . . . Der (neu geschaffene) Kirchenstaat gehörte zum (fränkischen) Reich: denn die Souveränität des Papstes in diesem Gebiete war überwölbt von der Oberhoheit des Kaisers, jedenfalls seit a. 801, der Papst war Karls Unterthan, er leistete ihm den Eid der Treue" (S. 293).

Ebenso geistvolle wie zutreffende Erörterungen über den Theokratismus (zumal Karls des Grossen) beschliessen die sechste Abteilung (S. 310—374); da lesen wir z. B. S. 361: „Nicht erst Karl . . . hat das Theokratische in das

Frankenland gebracht: schon bald . . . nach Chlodwichs Taufe ward vielfach das Christentum als Zwangsglaube durchgeführt."

Referent glaubt sich von diesem achten Bande der „Könige" nicht besser verabschieden zu können als mit dem Geständnis, daraus abermals sehr viel, ja noch mehr als aus seinen sieben Vorgängern gelernt zu haben. Und so möge denn das vortreffliche Buch, dessen Inhalt dem wertgeschätzten Verfasser und dessen äussere Ausstattung dem Verleger (Breitkopf & Härtel) alle Ehre macht, dem Leserkreis dieser Zeitschrift, ja allen Freunden deutscher Kirchen- und Culturgeschichte angelegentlichst empfohlen sein.

Bonn. Dr. phil. Franz Görres.

A. Schmitt, Zwei noch unbenutzte Handschriften des Johannes Scotus Erigena. (Progr. des Kgl. neuen Gymnasiums in Bamberg). Bamberg 1900. 62 S. 8.

Vor einem Jahrzehnt gab ich an dieser Stelle (Ztschr. f. w. Th. XXXV, S. 117) der Freude Ausdruck über die Fülle von neuen Entdeckungen bisher für verschollen gehaltener sowie unbekannt oder unerkannt gebliebener Schriften des Altertums und Mittelalters, die, in den letzten Jahren gemacht, insbesondere der theologischen Wissenschaft zu gute gekommen seien. Einige dieser Entdeckungen wurden gerade in Würzburg gemacht. Ich meine Schepss' Auffindung einer Reihe sehr wichtiger Schriften des Priscillianus, von dem der zeitgenössische Hieronymus (Vir. ill. CXXI) nichts weiter zu melden wusste als „edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt". Ich erwähne ferner die gleichfalls Schepss zu verdankende Erkennung des Würzburger Msc. p. th. f. 53 als eines Werkes Konrads von Hirschau, von eben demselben unter dem Titel „Conradi Hirsaugiensis dialogus super auctores sive didascalon" (Würzburg 1889) veröffentlicht, sodann Stölzle's Entdeckungen zu Giordano Bruno und eben desselben Gelehrten Auffindung von Abälard's bislang von hervorragenden Forschern, wie Cousin und Deutsch, mit triftigen Gründen für verschollen angesehenem, 1121 zu Soissons verdammtem „Tractatus de unitate et trinitate divina" in einer Würzburger Handschrift (vgl. meine Anzeige seiner Ausgabe a. o. a. O. S. 117—120 und in der Wochenschrift f. klass. Philol. VIII, 1891, Nr. 32/33, Sp. 887—890). Nach diesen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte scheinen die bayerischen Dom- und Klosterbibliotheken noch mehr unerkannte Schätze

zu bergen. Wenigstens überrascht uns der Verfasser der obengenannten Schrift mit der erfreulichen Mitteilung, dass die Kgl. Bibliothek, was bis vor kurzem unbekannt war, eine vollständige Hs. der 5 Bücher „De divisione naturae" des Johannes Scotus Erigena, des Origenes des Abendlandes, besitzt, die bis zur Säcularisation Eigentum der Bibliothek des Bamberger Domkapitels war. Dass sie in dieser schon im 13. Jahrhundert vorhanden war, ist, wie Schmitt (S. 5) zeigt, durch eine in einer derselben Bibliothek angehörigen Hs. desselben Jahrhunderts befindliche Katalog-Bemerkung erwiesen. Man fragt sich verwundert, wie in aller Welt es hat kommen können, dass eine solche Hs. bisher unbeachtet geblieben ist. Der Grund ist der, dass sie im Jahre 1609 in 2 Bände gebunden wurde und gleichzeitig damals die Aufschrift „Aristotelis Physica" erhielt. Den riesigen, hier vorliegenden Irrtum erkannte bei Gelegenheit der Herausgabe des Hs.-Katalogs der Oberbibliothekar Dr. Leitschuh. Wie Scotus Erigena die Ehre widerfuhr, ein Aristoteles zu werden, kann nur vermutet werden. „Wahrscheinlich ist die Annahme," sagt Schmitt (S. 5), „dass die Schrift, die den Namen des Verfassers nicht nennt, in einer Zeit, wo dieser ganz verschollen war, als ein Werk des Aristoteles angesehen wurde wegen der an dessen *φυσικὴ ἀκρόασις* anklingenden Überschrift *περὶ φύσεων*. Dazu kommt, dass Scotus I, 14 die Kategorien des Aristoteles (*οὐσία*, *ποσότης*, *ποιότης*, *πρός τι*, *κεῖσθαι*, *ἕξις*, *τόπος*, *χρόνος*, *πράττειν*, *παθεῖν*) adoptirt hat, und auch Bekanntschaft mit anderen Schriften desselben, so besonders der *περὶ ἑρμηνείας*, verrät." Was der Hs. nun besonderen Wert verleiht, ist der Umstand, dass sie in ihrem vorderen, die ersten drei Bücher enthaltenden Teile höchst wahrscheinlich die älteste aller vorhandenen ist; der zweite, die letzten beiden Bücher befassende Teil ist jüngeren Ursprungs. Während Gale, der Veranstalter der Erstlingsausgabe (1681), das Alter seiner das Werk vollständig enthaltenden Hs. auf 600 Jahre schätzte, wonach diese (A) dem Ende des 11. Jahrhunderts zuzuweisen sein würde, und die von Floss in seiner Gesamtausgabe des Erigena (Migne, Patrol. Lat. CXXII) vom Jahre 1853 benutzten, sämtlich unvollständigen vier Pariser Hss. (C D E F) teils dem 11., teils dem 12. Jahrhundert entstammen: so gehören nach sachkundigem Urteil die ersten drei Bücher des Werkes in der Bamberger Hs. dem 10., vielleicht auch dem Ende des 9. Jahrhunderts an.

Der Cod. Bamb., die einzige Hs. in Deutschland, welche die „Divisio naturae“ des Erigena erhalten hat, zeichnet sich gerade in dem älteren Teil durch besondere Sorgfalt aus. Nach Schmitt's Vorschlag dürfte es sich empfehlen, ihm die Bezeichnung B zu geben, da die von Floss mit B bezeichnete Hs., im Kloster St. Germain bei Paris aufbewahrt, diejenige, aus welcher Gale von seinen Pariser Freunden mehrfache Zusätze und Verbesserungen mitgeteilt erhalten hatte, höchst wahrscheinlich gleichbedeutend mit C ist. Die zahlreichen Stellen, welche Schmitt aus Cod. B in Auswahl verzeichnet und der bisher bekannten Überlieferung gegenübergestellt (S. 7—55), zeigen dessen Überlegenheit über die anderen Hss. Sie zeigen u. a. auch, wie sich aus B für die gelegentlichen Anführungen bezw. Übersetzungen Erigena's manche Verbesserungen des Textes gewinnen lassen, zumal da Floss „dadurch, dass er augenscheinlich die Quellen nicht aufsuchte, sich eine günstige Gelegenheit entgehen liess, selbst zur Aufhellung so mancher dunklen Stellen etwas beizutragen“ (S. 25), und legen den Wunsch nahe, es möchte recht bald sich in Deutschland ein Mann finden, der auf Grund dieser ausgezeichneten Hs., unter Heranziehung ferner der bisher gleichfalls nicht benutzten Hs. von Avranches (12. Jahrh.), von der Schmitt (S. 56—62) ebenfalls eine Reihe wertvoller Lesarten mitteilt, und sorgfältiger Verwertung der zahlreichen, bis jetzt gänzlich vernachlässigten, ja nicht einmal nach ihrem Fundort gekennzeichneten Anführungen Erigena's aus griechischen und lateinischen Schriftstellern, besonders aber ersteren, das grosse Werk des vielfach an Spinoza und Hegel gemahnenden, geistvollsten Denkers des 10. Jahrhunderts, das seiner Zeit um Jahrhunderte vorauseilte und darum die Ehre hatte, im Jahre 1225 von Papst Honorius III. zur Verbrennung verurteilt und nach der erstmaligen Veröffentlichung durch Gale 1681 durch Papst Gregor XIII. im Jahre 1685 auf den bekannten Index librorum prohibitorum gesetzt zu werden, in würdiger, allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechender Fassung herauszugeben. Sollte Schmitt, der in seiner Schrift so schöne Vorarbeiten für die Lösung dieser wissenschaftlichen Aufgabe vorgelegt hat, diese Arbeit in Angriff zu nehmen gewillt sein, so sei ihm dafür ein fröhliches Glück auf! zugerufen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

XX.

Die Entstehung des Judentums.

Von

Professor Dr. **Karl Lincke** in Jena.

Die Frage nach dem Wesen des Judentums spielt eine wichtige Rolle in der Culturgeschichte. Aus dem Judentum ist nach der herrschenden Meinung, biblischer Überlieferung zufolge, das Christentum, die Religion der Liebe, hervorgegangen [1]). Andererseits ist Juda in sich abgeschlossen, es ist das auserwählte Volk, ein abgesagter Feind aller Gemeinschaft mit anderen, unreinen Völkern. Das Alter dieses eigenartigen Volkstumes wird nach bekannten Ereignissen geschätzt. Als entscheidend für das Wesen des jüdischen Volkes bis herein in die Gegenwart betrachtet man eine politische Massregel des persischen Königs Artaxerxes, der Nehemia im Jahre 444 Vollmacht erteilte zur Stiftung des jüdischen Kirchenstaates, oder den Abzug der Assyrer von Jerusalem im Jahre 701. Aber wenn man auch annehmen wollte, dass Assyrer oder Perser die Juden erst zu Juden gemacht hätten, wie konnte aus einem Volkstume, das sich absonderte und keine Bekehrung übte, das Christentum hervorgehen? Man beginnt nun jetzt schärfer zu scheiden zwischen Israel oder Ephraim und Juda. Wellhausen's „Israelitische und jüdische Geschichte" berücksichtigt hauptsächlich den Cultus, und der war, wenigstens nach Wellhausen's Ansicht,

[1]) Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, Bd. I S. 1. Harnack, Das Wesen des Christentums, S. 112. Friedländer, Seneca, Historische Zeitschrift, 1900, S. 243 f.



bei beiden Stämmen der gleiche. Im übrigen aber sind Ephraim und Juda sehr ungleiche Brüder. Das beweisen schon die politischen und die wirtschaftlichen Zustände, die merkwürdigste Erscheinung aber ist der innere religiöse Gegensatz, der sich im Laufe der Zeit in Kirche und Schule geltend macht. Will man also das Judentum seinem Wesen nach richtig beurteilen, so muss man vor allem, nach dem Vorgange von Eduard Reuss, die beiden Stämme Ephraim und Juda in ihrer Eigenart und in ihren Beziehungen zu einander beobachten.

Das politische und wirtschaftliche und das religiöse Verhältnis der beiden Stämme zu einander kommt für das Verständnis ihrer Geschichte und ihres Charakters in erster, die äussere Abhängigkeit von den fremden Grossmächten, die der Reihe nach in die Geschicke des Landes eingreifen, erst in zweiter Linie in Betracht. Sehen wir den Schauplatz der Geschichte Ephraims und Judas an!

Aus der Sinaihalbinsel erst nordwärts, dann westwärts ziehend, betraten die Josephstämme zuerst die Jordansaue, das Gebirge Ephraim und die Landschaft am See Genezaret, dann die fruchtbare Ebene Unter-Galiläas, deren Gewässer der Kison zum Meere führt, und endlich das schöne Bergland Ober-Galiläas und seine tiefen, ebenfalls reichen Anbaues fähigen Thäler. Sie eroberten — ein Wunder den Siegern selbst — die Städte und das ganze Land der Kananiter bis zum Kison. Wie einst in der Oase an der Quelle Kades, etwa zehn Tagemärsche nördlich vom Sinai, so trieben sie in dem neuen Gebiete von Anfang an Ackerbau, Obst- und Weinbau [1]). Die Nachbarschaft der Schifffahrt und Handel treibenden Phönizier förderte auch den Wohlstand Ephraims. So trat zu den Völkern am Rande des Mittelmeeres ein neues, vor anderen Völkern zur Culturarbeit berufenes Geschlecht, das sich namentlich in dem nördlichen Gebirgslande, trotz der Mischung mit

[1]) Über die Landschaft Kades vgl. E. Hull, Dictionary of the Bible ed. James Hastings, Bd. II, S. 830.



kananitischen Volksresten, unverändert erhalten hat bis in die Zeiten der Kaiser Vespasian und Hadrian[1]).

Juda war und blieb lange Zeit ein Hirtenvolk. Wir finden es zuerst in Gosen, einem Steppen- und Weideland, das sich von Ägypten ohne bestimmte Grenze bis nach Kanaan hinzog[2]), und später am Toten Meere. Südpalästina ist ein Land, das auch fleissigen Anbau kärglich lohnt. Hier hat Juda mit seinen Heerden, durch das Gebirge und durch die Tapferkeit der Stämme Simeon und Levi mehr als in Gosen geschützt, die altgewohnte einfache, harte Lebensweise der Hirtenstämme noch lange Zeit weitergeführt. Um der Heerden willen scheidet sich Abram von Lot. Hirten waren David und Amos.

Bei der Ungleichheit der Lebensbedingungen im nördlichen und südlichen Teile von Palästina erklärt es sich ohne weiteres, dass die Stämme Ephraim und Juda oft in Streit gerieten. Sie befehdeten sich um so heftiger, je mehr sie auf einander angewiesen waren, und je weniger der kleine Stamm Benjamin, das natürliche Bindeglied des Nordens und Südens, im Stande war, die feindlichen Brüder zusammenzuhalten. Aus den schwierigen politischen und wirtschaftlichen Verhältnissen aber übertrug sich im Laufe der Zeit der Gegensatz nur zu leicht in verschärfter Form in das religiöse Leben. Diese Entwickelung soll hier verfolgt werden.

I. Ephraim.

Am Jordan, das Schwert in der Hand, tritt Ephraim in das Bewusstsein der Geschichte. Die Josephstämme, die, Josua, Barak, Jefta u. a. an der Spitze, Südkanaan eroberten und die nachdrängenden arabischen Wüstenbewohner in unaufhörlichen Kämpfen zurückwarfen, gestalteten auch zuerst eine grössere staatliche Gemeinschaft.

---

[1]) Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, S. 176.

[2]) Wellhausen, S. 11 (vgl. Composition des Hexateuchs, S. 344).

Gideon (eigentlich Jerubbaal) fasste die Stämme Ephraim und Manasse zu einem Königtume, Saul mit starker Hand den ganzen Norden und Süden bis zu den Amalekitern zu einem Reiche zusammen. Ephraim, der führende Stamm des Reiches, dem er den Namen gab, war auch die Heimat der geistlichen Helden Israels. Zur Zeit der Erhebung gegen die Fremdherrschaft der Philistäer treten zum ersten Male Propheten auf. Einzeln oder mehrere zusammen durchziehen sie das Land, ihre Erregung teilt sich dem Volke mit, Saul schliesst sich der Bewegung an und wird zum König gewählt. Die Propheten weckten in Ephraim das nationale Gefühl, das von der religiösen Idee des Jahwehglaubens nicht zu trennen ist. Mag man sonst ein fremdes Element in den Propheten Ephraims finden, zu deren Ausrottung später Juda sich berufen fühlte, die nationalreligiöse Begeisterung der Propheten Ephraims zur Zeit der Fremdherrschaft war echt. Durch diesen Geist haben Saul und Jonathan gesiegt[1]). Nach Sauls Tode zerfiel sein Reich. Das Emporkommen Davids, vom Hirtenbuben, der mit dem Löwen und Bären und mit dem Riesen kämpft, vom Räuberbandenführer, der bei Nacht selbst dem in seinem Zelte schlafenden König Saul in Ephraim einen kecken Streich spielt, und vom Vasallen eines Philistäerkönigs bis zum Pagen, Kriegsobersten und Schwiegersohne Sauls und zum Oberhaupt Judas und König in Jerusalem, der auch über Syrien herrschte, hat die Volkssage seines Stammes und die Haggada der Leviten anschaulich geschildert. Wie David als Stifter, so ist in überschwänglicher Weise auch Samuel als oberster Priester des Gottesreiches verherrlicht worden, als levitischer

[1]) Wellhausen (S. 52 f.) und Kautzsch (Abriss S. 41) denken bei der Erhebung zunächst an kananitischen Einfluss. Von einem kananitischen „verzückten Jünglinge“ ein Jahrtausend v. Chr. erzählt ein Papyrus: Erman, Eine Reise nach Phönizien im XI. Jahrh. v. Chr., Ztschr. f. aeg. Sprache und Altertumskunde, Bd. 38 (1900) Heft 1 S. 6 f., worauf mich Prof. Baentsch aufmerksam macht.

Priesterfürst, der die Kronen zweier Reiche nach Gefallen vergab [1]).

Zur Zeit Salomos war der Wohlstand gestiegen, namentlich in Ephraim, wo jeder Bauer unter seinem Weinstock und Feigenbaume sass. Der staatskluge König Salomo schuf eine ganz neue Reichsordnung. Er richtete statt der bisherigen Stammesgrenzen Verwaltungsbezirke ein, in denen sich, wie Wellhausen bemerkt, die Aufsaugung der Kananiter vollzog. Als dann Rehabeam den Thron seines Vaters bestieg, erklärten die Josephstämme auf dem Landtage zu Sichem im Jahre 933 ihre Unabhängigkeit. Die That Jerobeams war eine geschichtliche Notwendigkeit. Neues geistiges Leben regte sich in Ephraim. Auf den politischen Kampf Sauls und Jonathans gegen die Fremdherrschaft folgte, zur Zeit des Königs Ahab und seiner Gemahlin Isebel, die Erhebung gegen die Herrschaft des phönizischen Cultus der Baalsgötter. Elias, der Mann Jahwehs, setzte für den nationalen Jahwismus seine gewaltige Geisteskraft ein. Er riss das Volk hin zur That, und die Jahwisten wurden fortan eine Macht, mit der man rechnen musste im Lande. Die bedeutendste Neuerung erfolgte unter der Herrschaft des jungen Königs Joram. Es war die Stiftung einer Prophetenschule der Jahwisten an dem Landesheiligtume zu Betel [2]). Die Poesie der Prophetenschule geht in der Schilderung ihrer Anfänge bis auf die Zeit des grossen Königs Saul zurück. Samuel, der Sohn Elkanas, eines Mannes aus dem Gebirge Ephraim, war der langersehnte Erstgeborene einer kinderlosen Mutter, der bei dem Priester am Heiligtume zu Silo in stiller Stunde die Stimme des Herrn vernahm und aufwuchs, angenehm bei Jahweh und bei den Menschen (1. Sam. 1, 18). Hier bricht die Erzählung ab. Sie lässt

[1]) Saul erscheint nach dieser Darstellung neben David, wie der Arianer Theodorich neben dem Athanasianer Chlodwig.

[2]) Bei Kautzsch ist das Ereignis auch in den vortrefflichen „Zeittafeln zur Geschichte der Israeliten“ gebührend hervorgehoben.

uns ahnen, was verloren gegangen ist. Bei der Königswahl ist Samuel ein alter Mann. Samuel soll selbst schon eine Prophetenschule ins Leben gerufen haben, von der wir allerdings nichts weiter hören. Aus der Zeit des Elias aber sind wenigstens einige äussere Lebenszeichen einer Schule erhalten, die sich nach Elias, unter seinem jüngeren, treuen Mitarbeiter Elisa, erst zu voller Blüte entwickelt zu haben scheint. Seit dem Tode des Elias werden Prophetensöhne öfters genannt (2. Kön. 2—9). Sie wohnten unter Elisa gemeinsam in einem Hause, das bald für die wachsende Zahl der Jünger nicht mehr ausreichte. Die Erzählung bricht auch hier (2. Kön. 6, 7) plötzlich ab, als ob für die Geschichte das Wunder vom schwimmenden Eisen allein Bedeutung gehabt hätte. Die Prophetensöhne wirkten als Priester an den Cultusstätten in Betel, am Gilgal, in Jericho u. s. w. Die Nachrichten lassen auf Zusammenhang und Organisation einer Schule schliessen [1]). In der Schule zu Betel konnten die Früchte der Offenbarung des Elias und der Arbeit seines jüngeren Genossen Elisa reifen. Die Prophetenschule des Elias und Elisa war die geistige Macht des Reiches Ephraim. Jahweh war es, dem die Propheten dienten und der Jehu und Jerobeam Sieg auf Sieg verlieh. Die Nimsiden, wahrscheinlich Verwandte des Hauses Omri [2]), besassen das Vertrauen der assyrischen Könige, denen sie tributpflichtig waren. Sie herrschten über Ephraim und Juda und über Damaskus.

Das Selbstgefühl Ephraims und das wache Bewusstsein des Jahwismus spricht aus den Denkmälern der Litteratur. Das Deboralied, das Nationalfestlied Ephraims, eine Jahwehhymne, die in ihrer herben Strenge den Geist des Elias atmet, ist in der vollendeten Form, in der sie uns vorliegt, ein Meisterwerk aus der Blütezeit der ephraimitischen

---

[1]) Reuss, Geschichte der heiligen Schriften A. T., § 202. 233.

[2]) Jehu heisst in den assyrischen Tributlisten Sohn Omri's, sein Land Omri's Land. Er hatte also als Regent eine stattliche Ahnenreihe aufzuweisen.

Dichtkunst. In dem Gedichte wird scharfe Musterung gehalten über die Stämme, die am Kampfe gegen die Kananiter teilgenommen oder sich ferngehalten hatten. Juda wird nicht genannt. Ein beredtes Schweigen! An dem Ruhme der Jahwehstreiter hatte Juda eben nicht Teil[1]).

Der Stolz Ephraims war Joseph. Er wird im Segen Jakobs der Fürst oder Träger der Krone, der Nasir unter seinen Brüdern genannt (1. Mos. 49, 26). Überhaupt hat die Sage von Joseph, dem Träumer, wie ihn die Brüder spöttisch nennen (1. Mos. 37, 19), einen Zug ins Grosse, den Goethe herausgefühlt hat: „Ruhig erscheint er uns und klar, und prophezeit sich selbst die Vorzüge, die ihn über seine Familie erheben sollten. Durch seine Geschwister ins Unglück gestossen, bleibt er standhaft und rechtlich in der Sklaverei, widersteht den gefährlichsten Versuchungen, rettet sich durch Weissagung und wird zu hohen Ehren nach Verdienst erhoben. Erst zeigt er sich einem grossen Königreiche, sodann den Seinigen hülfreich und nützlich. Den von seinem Vater ihm angestammten Gewerbssinn übt er im Grossen. Es sind nicht mehr Heerden, die man einem Schwiegervater, die man für sich selbst gewinnt, es sind Völker mit allen ihren Besitzungen, die man für einen König einzuhandeln versteht." Ebenso ist auch die Sprache Ephraims auf der Höhe seiner Macht. Der feine Sarkasmus der Fabel Jotams vom König Dornbusch (Ri. 9, 8) wirkte erst recht, wenn man sie ebenso verstand, wie die Fabel des Königs Jehoas von der Distel und der Ceder auf dem Libanon (2. Kön. 14, 9 ff.), als Ausdruck des Gegensatzes und der Rivalität zwischen Ephraim und Juda. In Ephraim erscholl die später David zugeschriebene Totenklage um Saul und Jonathan (2. Sam. 1, 19—27). Die religiöse Poesie der Prophetenschule aber umwob die altheilige Opferstätte und das Haus Eli's zu

[1]) Das Versäumte ist auf dem Papiere nachgeholt worden im Richterbuche Cap. 1. Dieses Prooemium dient ausschliesslich der Verherrlichung der Thaten Judas.

Silo, den erhabenen Berg Karmel, wo Jahweh dem Elias nahte, und vor allem das nationale Heiligtum der Gottesnähe auf der Höhe von Betel. Der Jahwismus herrschte. Die Zeit zur Abfassung einer Geschichte Ephraims war gekommen.

Es werden uns im Alten Testament zwei Werke genannt, die zusammen einen Zeitraum von Jahrhunderten umfassten, von dem Zuge von der Quelle Kades nach Moab (4. Mos. 21, 14) an bis zu dem Siege Josuas über die Amoriter (Jos. 10, 12 f.) und dem Tode Sauls und Jonathans (2. Sam. 1, 18). Die Erzählung, teils in prosaischer, teils in poetischer Form [1]), wie das im Alten Testament von jeher üblich, führte wohl bis zur Gegenwart herab. Die beiden Titel: „Buch der Kriege Jahwehs“ und „Buch des Rechtschaffenen“ oder Israels reden eine deutliche Sprache. Das Wertvollste aus diesen Werken scheint erhalten zu sein. Es ist wohl ein gut Teil mehr, als die Verweisungen, die später in Jerusalem gelegentlich hinzugefügt wurden, auf den ersten Blick erkennen lassen. Warum sollen wir nach dem Inhalte zu den Titeln dieser umfassenden Werke fragen und suchen, warum alle die ursprünglich ephraimitischen Stücke, die man jetzt im Alten Testament unterscheidet, für lauter selbständige Bücher ohne Titel ausgeben, da doch ein Ganzes vorliegt?

Die älteste Schicht der Überlieferung der Schriften des Alten Testaments besteht aus den jahwistischen und elohistischen Stücken des Pentateuchs, des Buches Josua und des Buches der Richter, und aus einer Darstellung, zu der in den Büchern Samuelis und der Könige namentlich die Abschnitte gehören, die sich auf die Propheten Elias und Elisa beziehen. Die Zeit der Abfassung wird von Kautzsch (S. 34) in kurzen Worten anschaulich geschildert. Es ist das 9. und 8. Jahrhundert. Die Zersplitterung der ephraimitischen Schriftwerke hat mechanische

[1]) Die Bezeichnung des Arnon als der Grenze zwischen Moab und den Amoritern kann man mit Kautzsch (S. 1) wohl kaum als ein altes Lied erklären.



und tendenziöse Ursachen. Sagen und Lieder des Volkes, Propheten- und Königsgeschichten bildeten in der ephraimitischen Prophetenschule eine natürliche Einheit. Dass über das innere Leben der Schule nichts verlautet, ist wohl die Folge davon, dass uns die Litteratur Ephraims leider nur in der Bearbeitung vorliegt, die sie später in Jerusalem erfuhr. Daraus erklären sich die öfter ungünstig lautenden Urteile über Propheten im allgemeinen, sodann das plötzliche Abbrechen gerade da, wo man über Prophetenschulen gern etwas mehr erfahren möchte, und das Verschweigen des Ortsnamens bei der Erzählung von dem Schulneubau. Daher auch die Vermutung, dass die Prophetensöhne nur eine Genossenschaft zu praktischen Zwecken gewesen seien[1]). Schon Reuss aber erkennt den Prophetenschulen eine höhere Bedeutung zu, und Kautzsch (S. 15, vgl. S. 32) bezeichnet die königlichen Heiligtümer in Betel und Dan als die Pflanzstätten des Geisteslebens in Ephraim. Gunkel (Genesis S. LVIII) führt die jahwistischen und elohistischen Bestandteile auf „Erzählerschulen“ zurück, von denen man nach Gunkel's Meinung freilich nie etwas zu wissen bekommen werde. Warum denn nicht? Sollen wir bei dem abstrakten Begriffe „Erzählerschulen“ stehen bleiben? Kautzsch weist ja schon treffend hin nach den heiligen Stätten, wo die Schulen gestanden haben müssen, die den Völkern erzählen wollten, was Jahweh, was Elohim Grosses an Ephraim gethan. Die Prophetensöhne waren die Homeriden Ephraims, die den Schatz der Erinnerungen des Volkes sammelten und mehrten. In dem Buche der Kriege Jahwehs und in dem Buche des Rechtschaffenen wurde der Grund gelegt zu einer jahwistischen Nationallitteratur.

Dies ist die zweite Entwickelungsstufe der Prophetie in Ephraim: das nationalreligiöse Schrifttum der Prophetenschulen in Betel und Dan. Nun aber der Höhepunkt!

---

[1]) Duhm, Theologie der Propheten, S. 59. Ähnlich Stade.

Die Blüte Ephraims verging wie eine Blume. Als Jerobeam II. alterte, begann das Reich zu wanken. Das Volk gab sich gedankenlos dem Genusse der Gegenwart hin. Es sang, im Hochgefühle der Macht und des Wohlstandes, das stolze Lied: „Lehmziegeln fielen, aber Hausteine bauten wir; Sykomoren sind gefällt, aber wir pflanzten Cedern dafür“ (Jes. 9, 9; vgl. Duhm z. d. St.). Einer aber trug Leid um Ephraim: der Prophet Hosea. Jetzt ging die Saat auf, die Elias und Elisa durch die Prophetenschule ausgesäet. Hosea hielt dem glücklichen, unglücklichen Volke, das Jahweh und sich selbst ganz zu vergessen schien, ein ergreifendes Bild vor Augen. Ephraim hatte Jahweh die Treue gebrochen. Treubruch schlimmster Art: das Weib dem Manne entlaufend, um Unzucht zu treiben! Die Kinder dieser Ehe, die eine Gottessaat sein sollten, waren „Nichtgeliebt“ und „Nichtmeinvolk“. Bei dem Urteile Jesu über die Ehebrecherin handelt es sich um eine einzelne Person, bei den Christen in Korinth um eine Gemeinde (2. Kor. 11, 2), hier aber um das Wohl und Wehe des ganzen Volkes, Ephraim und Juda. Darum fordert der Prophet Umkehr und ein neues Leben in dem Bunde der Liebe und der Gotteserkenntnis (Hos. 5, 8). „Denn an Liebe hab' ich Wohlgefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern“ (6, 6). „Halte an Liebe und Recht und harre beständig deines Gottes“ (12, 7). „Lasst uns ihn erkennen, lasst uns eifrig danach trachten, ihn zu erkennen: er wird kommen, so sicher wie die Morgenröte“ (6, 3). Der Gedanke des Bundes Jahwehs und seines Volkes allein richtet den tieferschütterten Propheten wieder auf (2, 21): „Ich werde dich mir verloben auf immer, ich werde dich mir verloben auf Recht und Gerechtigkeit und in Güte und Liebe, ich werde dich mir verloben in Treue, dass du Jahweh erkennest.“ Welche Kraft und Tiefe der zürnenden, verzeihenden göttlichen Liebe! Welches innige Verlangen nach Gotteserkenntnis! Hoseas scharfer Spott trifft die

Verehrung und Anbetung von Bildern. „Mein Volk fragt sein Holz“ (4, 12). „Opfernde Menschen küssen Stiere“ (13, 2). Die Vergeistigung des Cultus gelangt hier bereits entschieden zum Ausdruck, vor allem aber das religiös-sittliche Princip des jahwistischen Henotheismus. Es lautet: Liebe und Gotteserkenntnis![1]) Josua rief Sonne und Mond, Baal und Astarte, an. Der Gott, der aus den Wolken Blitze gegen den Gipfel des Sinai schleuderte, wie Donar in den Wipfel der heiligen Eiche, der feurige Mitstreiter im Kampfe gegen die Feinde und ihre Götzen, er war nun seinem Volke, wenn es nur umkehren wollte, der Hort der ewigen Güte und Gerechtigkeit und einer beseligenden Lebensgemeinschaft. Dem Einzelnen verheisst der Prophet keinen Segenspreis für seine Frömmigkeit, aber dem ganzen Volke bot er das unerschütterliche Glaubenswort (6, 2): „Er macht uns lebendig nach zwei Tagen, er wird uns am dritten Tage aufrichten, dass wir vor ihm leben!“

Hosea vor allen erscheint als der Prophet κατ' ἐξοχήν des alten Bundes. Wenn irgend einer, so verdient er den Ehrennamen eines Evangelisten des Alten Testaments. Wer in Hosea einen Vertreter des Wortlautes der Tora, des mosaischen Gesetzes sieht, verkennt sein tiefstes Wesen. Was er als bekannt voraussetzte, war die Geschichte seines Volkes, die Erzählungen von Jakob und seinem Bruder, von einer Gotteserscheinung in Betel und von dem Propheten Mose, der Israel aus Ägypten führte[2]). Hosea dachte den Prophetensöhnen, den Jahwehdienern an den Höhen, an denen das Volk opferte, weit voraus. Schon die schwierigen Schriftworte Hoseas selbst beweisen klar, dass eine Schule bestand, in der das Schrifttum gepflegt wurde. Ein unfreiwilliger Zeuge dafür, dass auch die Überlieferung

[1]) Vgl. Duhm, Theologie der Propheten, S. 139; Erich Schmidt, Dante's Göttliche Komödie und Goethe's Faust, Nat.-Ztg. vom 23. Juni 1901.

[2]) Hos. 12, 4. 5. 13, vgl. 2, 17. 11, 8 und dazu die Bemerkungen von Guthe in Kautzsch's Übersetzung.

der Prophetenschule noch fortlebte, ist der Judäer Amos, der sich verwahrt, er sei kein Prophet und kein Prophetensohn (7, 14). Hosea erwähnt die Prophetenschule in Betel nicht. Nahm er aber auch ihr gegenüber, in einer Zeit allgemeiner Entartung, eine innerlich freiere, selbständige Stellung ein, so erklärt sich das bei dem Propheten aus seinem religiösen Charakter ganz von selbst. Aus sich heraus ein Neues zu offenbaren, war Hosea, der Mann des Geistes (Hos. 9, 7), berufen. Er schuf seinem Volke das Bild einer neuen Welt, das Zukunftsbild einer Auferstehung Ephraims und Judas zu neuem Leben in dem beseligenden Bunde Jahwehs mit seinem Volke. Aber freilich, die Gegenwart war von der Verwirklichung dieses Gedankens weit entfernt. Zur Gemeinschaft mit Gott dem Herrn in seinem Garten war einst der Mensch geschaffen worden, aber es hatte ihn gelüstet nach der Frucht vom Baume der Erkenntnis und des Wissens, und dieses Gelüsten hatte ihn für immer entfernt aus der Gemeinschaft mit Gott. Es hatte ihm zur Strafe die Erkenntnis eingetragen, dass ihm die Frucht von dem anderen Baume, der Genuss des ewigen Lebens, die Gottähnlichkeit, versagt war. Sein Loos auf Erden war die Sorge und der harte Kampf ums Dasein. Diese bittere Wahrheit machte sich geltend in einer Zeit schwermütiger Lebensauffassung, die, wie bei dem Elohisten, so auch bei Hosea vorherrscht. Er fühlte die Last der Schuld, dass man den Bund Jahwehs gebrochen hatte. Darum mahnt er Ephraim und Juda, Gerechtigkeit zu säen und Liebe zu ernten. Dann werde Jahweh auch wieder zu seinem Volke kommen, er werde kommen so sicher wie die Morgenröte nach der finsteren Nacht!

II. Juda.

Ephraim war eine grosse Zeit beschieden gewesen unter den Völkern, mit denen es sich zur Zeit der Nimsiden vergleichen durfte. Empfänglichkeit für die höheren

Güter des Lebens oder der religiöse Prophetengeist eines Elias, Elisa und Hosea war mit der Bundeslade, die David einst als Beute mit heimgebracht hatte und die im Tempel Salomos aufbewahrt wurde, natürlich nicht verbunden. Das Hirtenvolk Juda konnte nur gewinnen durch den Anschluss an das Bauernvolk in den Städten und Dörfern Ephraims (vgl. 5. Mos. 33, 7), vor allem aber durch die Aneignung des reichen geistigen Schatzes, den Ephraim geschaffen hatte. Was Juda voraus hatte vor Ephraim, war der Tempel in Jerusalem und der Stammbaum des Geschlechtes Davids. Ein Umschwung der Dinge bereitete sich, wie wir sahen, schon unter Jerobeam II. vor. Als es mit der Herrschaft der Nimsiden zu Ende ging, erhoben sich von allen Seiten die Feinde Ephraims. Der König Rezin von Damaskus rückte mit seinem Heere an, Syrer und Philistäer fielen beutegierig in das reiche Land ein, und im Innern brach Streit aus zwischen Ephraim und Manasse. Jetzt kommt Juda empor. Der König Asarja (Ussia) sammelte eine Streitmacht, mit der er vor allem den Hafen Elat am Roten Meere wieder eroberte. Diese Zeit der Machterweiterung Judas war die Jugendzeit Jesaias. Er war ungefähr gleichen Alters mit Asarjas Bruder Jotam, der im Jahre 740 König wurde. In schwungvollen, feurigen Worten preist er Jahweh, der den König Rezin, den Dränger[1]), gegen Ephraim und Samarien entsandt und Juda in seinem neuen Könige — so muss man nach Lage der Dinge Jesaia verstehen — den „Wunderrat, Heldengott, Beutevater und Fürsten des Friedens" geschenkt hatte. Jubel erhob sich in Jerusalem beim Anbruch der neuen Zeit unter den streitbaren Königen Asarja und Jotam, „wie bei Erntelust und Beuteverteilung". Jesaia gab der herrschenden Stimmung lebhaften Ausdruck. „Ein Licht ist aufgegangen, ein Sohn ist uns geboren" — auf

---

[1]) Der Name Rezin's ist nach Duhm zu Jes. 9, 10 interpolirt, aber wohl von einem Leser hinzugefügt, der den Dichter verstand.

wen können diese Worte und die folgenden vier Ehrennamen anders gehen als auf den jungen Heldenkönig Jotam? Jes. Cap. 9 ist die Ode, mit der der Dichterprophet des Kirchenstaates dem neuen Oberhaupte huldigt und ihm und seinem Volke den Segen Jahwehs verkündigt.

Ein Ereignis von besonderer Bedeutung war der Regierungsantritt des Königs Jotam für die Priester. Er wurde Mitregent Asarjas, der unheilbar erkrankte, und gewährte den Priestern die Mittel zur Erbauung des oberen Tempelthores. Die Priesterschaft, Jesaia voran, trug sich jetzt mit hohen Gedanken. „Im Todesjahre des Königs Usia — so erzählt Jesaia (6, 1) — sah ich den Herrn auf einem hohen und erhabenen Stuhle sitzen, und seine Schleppe füllte den Tempel.“ Jesaia stellte in Jerusalem das Dogma vom heiligen Stuhle auf. Jetzt erschien das eine Heiligtum auf dem Berge Zion höher als all' die heiligen Höhen, auf denen man Jahweh bisher in Ephraim und Samarien geopfert hatte und weiter opferte[1]).

Unter den Propheten Judas ist Jesaia der grösste, aber er ist vielleicht nicht der erste gewesen. Der älteste, von dem wir Kunde haben, war wohl der ungenannte Verfasser einer Antwort auf ein Hülfegesuch der Moabiter (Jes. 15—16, 12). Es war, wie Jesaia sagt, ein vorlängst

---

[1]) Die Thatsache, dass dies auch Jahwehdienst war, bestreitet Jesaia nicht. Der Name von Betel lebte fort in der Sage von der Gottesnähe, trotz dem heiligen Stuhle. Echte Poesie ist unvergänglich. Der Stein von Betel ist, wie mir mein Freund Henry Smith, Leiter der Queen Mary's School in Walsall, mitteilt, zur Zeit der Kreuzzüge nach Schottland gebracht worden und liegt jetzt im Westminster unter dem Thronsessel der englischen Könige (J. R. Green, Short History of the English People, S. 184). Über Sitte und Sinn der „Aufstellung eines Thronsessels für die unsichtbare Gottheit“ vgl. Reichel, Vorhellenische Götterculte (Wien 1897), und Usener's Nachträge dazu im Rhein. Mus., Bd. 55 (1900), S. 602 f., beide citirt von Meinhold, der die Lade Jahwehs als einen solchen (fahrbaren) Thronsessel betrachtet (im neuesten Hefte der Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 1901, S. 593 ff.).

gesprochenes Wort, auf das er sich beruft, ein Zeugnis zugleich für das hohe Alter und den göttlichen Ursprung des Dogmas vom heiligen Stuhle (Jes. 16, 5). Beweis genug, dass der Verfasser ein Judäer gewesen sein muss. Der Prophet Amos wird bei Jesaia nirgends erwähnt, auch lauten die Angaben über seine Herkunft und Lebenszeit nicht allzu bestimmt[1]). Seine Strafpredigten zeichnen sich aus durch die überraschenden Schlussfolgerungen, dass der Tag des Herrn ein Tag der Finsternis sein werde, und dass es bei Jahweh stehe, sein Volk zu retten oder zu vernichten. Man rühmt Amos wegen seines Auftretens gegen Jerobeam und die Propheten in Betel und wegen seiner Beredsamkeit. Doch sieht die geschichtliche Episode (7, 10 ff.) fast wie ein oraculum ex eventu aus. Die Reden sind dem Sinne der Worte des Buches Hoseas vielfach ähnlich oder angeglichen. Die religiöse Entwickelung scheint, wenn man Hosea und Amos nebeneinander betrachtet, denselben Gang in Ephraim und in Juda eingehalten zu haben. Es liegt hier eine Schwierigkeit vor. Die Vergleichung Hoseas und Jesaias ergiebt ein ganz anderes, schärferes und charakteristischeres Bild der Entwickelung.

Ein besonderes Verdienst hat sich Jesaia erworben durch eine Sammlung wertvoller Schriftwerke. Es heisst (Spr. Sal. 25, 1): „Dies sind auch Sprüche Salomos, die zusammengetragen haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda.“ Mit den Erzeugnissen der Spruchweisheit allein werden sich jene Männer wohl nicht beschäftigt haben. Jesaia erlebte den Untergang der Königsherrschaft in Samarien. Jetzt galt es, zu retten, was bleibenden Wert hatte aus Ephraim, das Buch der Kriege Jahwehs, das Buch des Rechtschaffenen oder Israels, die Schriftworte Hoseas, altisraelitische Sprüche[2]) und Lieder.

---

[1]) Vgl. Valeton, Amos und Hosea, S. 7 ff.

[2]) Vgl. Otto Meusel, Die Stellung der Sprüche Salomos in

Wahrscheinlich hat sich auf Befehl des Königs Hiskia unter der Leitung Jesaias eine Gelehrtencommission zur Sammlung älterer Schriftwerke gebildet. So entstand der erste Kanon israelitisch-jüdischer Litteratur, wie in Athen zur Zeit des Peisistratos ein Kanon der homerischen und der religiösen Poesie. Dass ein Mann von der geistigen Begabung Jesaias dieser Sammlung das Gepräge seines Geistes zu verleihen wusste, versteht sich von selbst. Jesaia hat ein Geschichtswerk verfasst, das eine Lebensbeschreibung des Königs Usia enthielt (2. Chron. 26, 22), wahrscheinlich also auch Nachrichten über die ältere Königszeit. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir diesem Werke Jesaias die Schilderungen der Hauptpersonen der älteren jüdischen Geschichte zuschreiben, besonders des Königs David und seines Hofpredigers Nathan und des levitischen Priesterfürsten Samuel [1]).

Eine selbständige Leistung Jesaias und seiner Schule war aber wohl vor allem die Gesetzgebung. Jesaia sagt (8, 16): „Binde zu das Zeugnis und versiegele das Gesetz durch meine Jünger.“ Kautzsch übersetzt: „Verwahre die Offenbarung, versiegele die Lehre in meinen Jüngern.“ Duhm: „Zusammenbinden (will ich) die Bezeugung, versiegeln die Weisung in meinen Jüngern.“ Jesaia stiftete also eine Schule, in der neben einem Zeugnis oder einer Offenbarung, womit wohl die Geschichtsbücher und die Propheten gemeint sind, eine Tora entstand. Die älteste Tora, die uns vorliegt, ist das sogenannte Bundesbuch und das Deuteronomium [2]). Der rechte Mann für die Einführung einer Tora wäre Jesaia jedenfalls gewesen. Er hatte die beiden Grundübel des Staates Juda, mangelhafte

---

der israelitischen Litteratur- und Religionsgeschichte. Schleiz, 1900. 8. (Gymn.-Progr.)

[1]) Es sind hauptsächlich die Stücke der sogenannten Jerusalemquelle (Kautzsch, Abriss, S. 18. 21 ff.).

[2]) 2. Mos. 20, 22—23, 33 (vgl. Baentsch, Das Bundesbuch, S. 92 ff.; Exodus S. 177) und 5. Mos. 12 ff.

Rechtspflege und falschen Gottesdienst, wohl erkannt, wie Wellhausen hervorhebt. Der günstige Zeitpunkt zur Einführung war aber noch nicht gekommen. Jesaia setzte seine Hoffnung auf einen Rest, der sich bekehren werde, auf seinen Sohn, wie er sagt, Scheâr-jaschûb (Jes. 7, 3)[1]).

Es wird erzählt, dass Jesaia eines gewaltsamen Todes gestorben sei. Ob die allgemeine Bemerkung über Märtyrer, die aus dem Briefe an die Hebräer (11, 37) angeführt wird, sich auf diesen einen Fall bezieht, ist ungewiss. Andererseits tritt aber jene Nachricht im Talmud und bei Kirchenvätern so bestimmt auf, dass man schwerlich annehmen kann, sie sei erfunden oder, wie Kautzsch (S. 49) meint, aus 2. Kön. 21, 16 herausgesponnen worden. Es ist nicht undenkbar, dass Jesaia unter Manasse, dem Nachfolger Hiskias, des frommen Priesterkönigs, ein Opfer der blutigen und grausamen Gegenbewegung gegen die Hierarchie geworden ist. Dass man auch von Ephraim aus nicht immer Böses mit Gutem vergalt, soll nicht geleugnet werden. Auf dem Dogma Jesaias beruht die weitere Gestaltung der Theokratie in Juda. Das Gesetz vom Jahre 621 wurde mit mehr als drakonischer Strenge durchgeführt. „Der Prophet oder Träumer soll sterben," sagt das Gesetz (5. Mos. 13, 5; vgl. Jes. 9, 14—16). Die theokratische Bewegung unter dem Priesterkönig Josia erstreckte sich auch auf Landesteile, die nicht zu Juda gehörten. Alle Höhentempel und mit ihnen die Priesterwohnungen der Jahwehpropheten in der samaritischen Landschaft gingen in Flammen auf, die Jahwehdiener wurden auf den Altären geschlachtet, die Altäre abgebrochen, vor allem der in Betel (2. Kön. 23, 15. 19). Triumphirend berichtet der levitische Geschichtschreiber

---

[1]) Kautzsch (S. 57) bemerkt, dass das Deuteronomium nicht erst im 18. Jahre des Königs Josia, sondern früher, vielleicht noch unter Manasse, verfasst und in Hoffnung auf eine bessere Zeit deponirt, der Verfasser selbst aber vielleicht darüber gestorben sei. Stimmt das nicht ganz mit dem übereiu, was wir von Jesaia wissen?

über den Erfolg der Vergewaltigung Ephraims (2. Chron. 34, 33): „Josia beseitigte alle Greuel aus allen Ländern der Israeliten und nötigte alle, die in Israel waren, Jahweh, ihrem Herrn, zu dienen.“ Jede Spur der Prophetenschule und des Wirkens der Prophetensöhne schien vom Erdboden vertilgt zu sein.

Jeremia aus Anatot in Benjamin, in den Vorhöfen des Tempels öffentlich auftretend, ging ins Gericht mit der Hierarchie. Er kämpfte gegen die Priesterschaft und für das allgemeine Priestertum. Er verwarf die Opfer, die Stiftshütte und die Bundeslade, den Bilderdienst, die Wahrsagerei, mit Lügenreden und Lügengriffeln, und vor allem das Dogma Jesaias vom Tempel Jahwehs, dieser Räuberhöhle der Priester. Er forderte, dass Jeder den Herrn erkennen solle, von dem allein Vergebung der Sünden komme, hierin ganz übereinstimmend mit Hosea, und er trat ein für das heilige Bruderrecht des Gottessohnes Ephraim. Hoseas reines, frommes Gemüt war von weicherer Art. In Jeremia verkörperte sich der auf das Rechte vor Jahweh unbeugsam gerichtete Wille. Jeremia war in der That eine feste Burg, ein eiserner Turm und eine eherne Ringmauer wider das ganze Land, wider die Machthaber Judas, seine Obersten und Priester (Jer. 1, 18). Wahrscheinlich ist er zur Strafe dafür von den Juden gesteinigt worden [1]). So endete der erste Kampf um Religion und Cultus in Jerusalem. Auch während der Verbannung verlor die Priesterschaft ihr Ziel nicht aus den Augen. Die Lichtseite eines zukünftigen Messiasreiches schildert Jes. 40—55, der Dichter, der im Geiste schon die Karawanen nach der Heimat ziehen sah. Doch die Gedanken des Dichters waren nicht die Gedanken der Priester. Ezechiel weissagt zwar auch, wie Hosea, eine Auferstehung Ephraims und Judas, in dem bekannten Bilde vom Toten-

---

[1]) Vgl. Kautzsch, Abriss, S. 74. Über Anatot, den Geburtsort Jeremias, vgl. Jes. 10, 30.

felde. Er sagt, sie sollen ein Volk sein, ein Hirt und eine Herde, ein Gesetz und ein Heiligtum des Herrn mitten unter ihnen (Cap. 37). Die Prophetensöhne aber sollen der Gemeinschaft des auserwählten Volkes nicht angehören und in die Urkunde des Hauses Israel nicht eingeschrieben werden (13, 1 ff.). Jahweh verwirft die Höhen (20, 19 ff.) und gebietet die Unterordnung der Höhendiener (44, 9 ff.). Des Priesters Plan, nicht der Traum des Dichters, wurde in Jerusalem von den Leviten verwirklicht. Der Bund, den Esra im Namen Judas mit Jahweh schloss, war ein Vertrag, der Juda alle Vorteile der Gnade Jahwehs sicherte, während Ephraim leer ausging. So wollte es das Gesetz. Das Verbot der Mischehen wurde erneuert und Ephraim in aller Form excommunicirt. Die Urkunde der Excommunication liegt vor in Psalm 78.

Die wichtigste Neuerung Esras war das Unterrichtswesen. Es beruhte auf drei Elementen: Tora, Haggada und Midrasch. Esra war Gesetzeslehrer. Eine Tora war auch das vorlängst gesprochene Wort eines Propheten in Ephraim. Es war das ungeschriebene Gesetz des Bundes der Liebe und der Gotteserkenntnis. Jeremias Prophetie war der Gegensatz zum Priestertume. Ein geschriebenes Gesetz erscheint noch nicht mit unter den Institutionen des Kirchenstaates, die Jeremia bekämpfte. Esra und seine Nachfolger, die Soferim, waren die Verfasser und die berufenen Ausleger des Priestercodex. In dieser Schule wurden regelmässige Vorlesungen veranstaltet, in denen das Gesetz durchgenommen wurde, und hier kam es zu jener eigentümlichen Verquickung von Religion und Juristerei. Juristische Form hat der Vertrag, den Jahweh mit seinem auserwählten Volke eingeht, juristisch gefasst sind auch die Bestimmungen über die Rechtsverhältnisse der Jahwehgläubigen unter einander, der Juden und der Samariter und der Proselyten des Thores und der Gerechtigkeit. Der spitzfindige Geist des Gesetzes und der Rechtsgelahrtheit, der auch aus dem Prooemium der Psalmen

spricht [1]), zählte 39 verschiedene Geschäfte, die am Sabbat verboten waren. Und nicht genug am Gesetze selbst: man brachte auch noch die Theorie vom Gader auf und machte einen Zaun um das Gesetz. Man wollte unbedingte Sicherheit vor Entweihung des heiligen Gesetzes Moses schaffen, und so liess man z. B. den Sabbat vor Sonnenuntergang beginnen. Im Dekalog erscheint Bekenntnis und Cultus als die Hauptsache. Ein religiös-sittliches Princip, wie es Paulus im Dekalog hat finden wollen, ist nicht darin enthalten. Das Gebot der Liebe und der Gotteserkenntnis, das Hosea offenbart hatte, hat der Gesetzgeber bei Seite gelassen. Die Religion des jüdischen Kirchenstaates durchkreuzte die Politik. Das Gesetz war der Glaube.

Der Verherrlichung der Tora diente die jüdische Geschichtsdarstellung, die Haggada [2]). Eine fromme Erzählung war neben anderen auch die Sage von dem heiligen Steine in Betel. Die Erzählung von dem heiligen Stuhle im Tempel zu Jerusalem aber war erst Haggada im eigentlichen Sinne. Die Heiligkeit des Gesetzes veranschaulichen die Erzählungen von dem Bunde der Beschneidung (1. Mos. 17), von dem Erbbegräbnisse, das Abraham in Hebron durch Kauf erwirbt (Cap. 23), und von der Opferung Isaaks; namentlich die letzte Erzählung bemerkenswert als Beweis für die unbedingte Gültigkeit des Gesetzes. Zwei Beispiele sind hier noch zu erwähnen. Das eine ist die neben der älteren, naiv-poetischen Schöpfungsgeschichte in den Vordergrund tretende Kosmologie (Gen. 1), die das jüdische Gesetz des Sabbats als das oberste Gesetz der Schöpfung hinstellt (Gen. 2, 1 f.). Noch deutlicher ist die Reflexion in einem anderen Falle. Eine auffallende Eigen-

---

[1] „Wohl dem Manne, der nicht wandelt nach dem Sinne der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzt auf dem Sitze der Spötter, sondern hat seine Lust am Gesetze Jahwehs und sinnt Tag und Nacht seinem Gesetze nach.“

[2]) Vgl. Kautzsch, Bibelwissenschaft und Religionsunterricht (Halle 1900), S. 57 ff.

tümlichkeit der Erzählung von der Gesetzgebung am Sinai ist es, dass Mose angeblich dem Volke das Gesetz zweimal gegeben hat. Die Tafeln, die das Gesetz enthielten, zerbricht Mose, wie es heisst, im Zorne über die Abgötterei des Volkes. Hätte ein Anderer dasselbe gethan, es wäre unsühnbarer Frevel gewesen. Welchen Zweck hatte das Zerbrechen der heiligen Tafeln? Das Gesetz, das vom Finger des Herrn geschrieben war, musste noch einmal aufgeschrieben werden. Auf Befehl des Herrn begiebt sich Mose an die Arbeit und verfasst das Gesetz von neuem in Zeit von 40 Tagen. Dann erfolgt die feierliche Verkündigung. Mose bringt das Gesetz vom Berge des Herrn, das Antlitz strahlend im Glanze der Heiligkeit, so dass niemand, auch Aaron und die Obersten des Volkes nicht wagten, ihm zu nahen. Die doppelte Gesetzgebung hat etwas Künstliches, Reflectirtes. Vielleicht ist mit den ersten Gesetzestafeln das antiquirte Gesetz vom Jahre 621 und mit dem neuen, von Mose ausgearbeiteten Gesetze das Gesetz Moses gemeint, das Esra ausgearbeitet hatte. Ist das Gesetz Moses das Werk Esras, dann ist auch die Haggada von der doppelten Tora in der Schule Esras entstanden, und kann die Legende in diesem Falle wohl nur den angedeuteten Sinn haben. Auf dem Grunde des neuen Verfassungsgesetzes schuf Esra „ein priesterlich Königreich und ein heiliges Volk“ (2. Mos. 19, 6). Was Mose am Sinai, war Esra am Berge des Herrn in Jerusalem: der Stifter des jüdischen Kirchenstaates. Den Verfassungsentwurf vom Jahre 621 legte Esra nicht zu Grunde. Das Gesetz war veraltet. Das Gesetzbuch, das er im Jahre 444 dem versammelten Volke emporhielt und vorlas, war ein ganz neues Werk, das nach dem Plane Ezechiels ausgearbeitet war und den veränderten Verhältnissen entsprach. Zu dem Dogma Jesaias im Deuteronomium kamen die Gebote der Beschneidung, nach dem Vorbilde Abrahams (1. Mos. 17), und der Sabbatheiligung hinzu (Neh. 10, 31. 13, 15). In Ephraim verehrte man in Mose den

heiligen Propheten, der Israel aus Ägypten durch die Wüste geführt hatte. Tora bedeutete in Ephraim Gesetz, ob geschrieben oder nicht[1]). Die jüdische Haggada machte Mose zum Verfasser der Tora und zum Schriftheiligen Jahwehs. Die Schule Esras war das Priesterseminar des jüdischen Kirchenstaates, wo die Tora und die Haggada ausgebildet und wo, als drittes Element des Unterrichtes, der Midrasch gepflegt wurde, die Erklärung oder der Commentar. Auf einen Midrasch ist nach den lehrreichen und vielversprechenden Beobachtungen von Kautzsch besonders hinzuweisen: Jos. 21, 1—42 (vgl. 4. Mos. 35, 1—8). 48 Städte mit ihren Einkünften werden hier den Leviten zugeteilt, ob sie nun zur Zeit der Abfassung des Buches Josua zu Juda gehörten oder nicht. Es ist das patrimonium Levitarum, das der Midrasch geltend macht. Tora, Haggada und Midrasch waren die geistige Nahrung der studirenden Jugend in dem Priesterseminare zu Jerusalem von Jesaia und Esra bis auf Hillel und Schammai. Die Weltherrschaft des Judentums predigt Maleachi (1, 11. 14 b).

Die Schulen der Propheten in Betel und Dan waren verschollen. Die Reform des Königs Josia hatte auch die geistige Widerstandskraft des Volkes gebrochen. Die Pracht des Tempels und die Herrlichkeit des Kirchenstaates überstrahlten den alten Ruhm der Könige Ephraims. Stolz erhob Juda ihr Haupt. Und doch waren ihrer goldenen Krone Schmuck die Edelsteine, die aus der Krone Ephraims gebrochen waren. Das Kostbarste aus dem Nationalschatze Ephraims aber war das Wort von der Liebe und von der Gotteserkenntnis. Sind die Propheten älter als das Gesetz, so stehen Elias, der Stifter des Henotheismus in Kanaan, Elisa und die Prophetensöhne und Hosea obenan. Der Schein, der von Hoseas Geistesworten ausging, leuchtete fort und fort, heller als

[1]) Wellhausen hat das Wort in der Übersetzung unbedenklich beibehalten und wird deshalb von Vetter, Theol. Quartalschrift, Bd. 83 (1901) S. 187 ff., anerkannt. Nowack übersetzt „Weisung“.

aller Glanz des heiligen Stuhles. Es musste sich noch zeigen, ob Ephraim oder Juda berufen war, in dem zum Teil durch eigene Schuld verwüsteten Lande ein Neues zu pflügen für eine künftige Gottessaat.

Ich breche hier ab. Treten wir noch einmal zurück an den Ausgangspunkt unserer Geschichtsbetrachtung. Den Juden soll das Judentum von aussen durch Fremde aufgepfropft sein. Was sie jetzt sind, sollen sie durch Artaxerxes geworden sein [1]). Das ist eine vollständige Verkennung der Eigenart des Judentums. Die Perser erhielten zwischen Juda und Ephraim das politische Gleichgewicht. Die Abhängigkeit von den Assyrern, Babyloniern, Persern hat an dem angestammten Wesen Judas und an seinem Verhältnis zu Ephraim nichts geändert. Der jüdische Kirchenstaat, den Esra und Nehemia im Jahre 444 stifteten, war der Abschluss einer genau 300 Jahre umfassenden, zielbewussten Arbeit. Das Dogma Jesaias ist vom Jahre 740. Sollen diese 300 Jahre in der Geschichte des Judentums gar nichts bedeuten? An dem Morgen des Jahres 701, als die Assyrer von Jerusalem abzogen — sagt in klassischem Bilde Chamberlain —, wurde „der Jude geboren“. Auch dieses Datum ist falsch. Hatte nicht Jesaia für das Dogma vom heiligen Stuhle einen älteren Gewährsmann gehabt? Wie David seinem Lehnsherrn Achis gegen Ephraim folgte, so zog Ussia im Bunde mit Rezin zum Kampfe aus gegen den gemeinsamen Feind. Und als die Juden unter Josia über Ephraim herfielen und im Namen Jahwehs die Gottlosen mit Feuer und Schwert ausrotteten, da waren sie auch schon dieselben wie ihr Stammvater Juda, der seinen Bruder Joseph, den Träumer aus Sichem (1. Mos. 37, 10—19), aus Gnade und Barmherzigkeit in die Sklaverei verkaufte. An schöpferischem Sinne und an Edelmut, an Empfänglichkeit für die Güter der Cultur und an

[1]) Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums (1896), S. 243, dem Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, I, 434, folgt.



Reichtum und Tiefe religiöser Gedanken war Ephraim Juda überlegen, während Juda sich durch Verstandesschärfe auszeichnete und mit rücksichtsloser Energie sein Ziel verfolgte und jede Schwäche Anderer nutzte. Wollte Ephraim frei sein, so wollte Juda herrschen. Hier ein entwickelungsfähiges religiös-sittliches Princip[1]), dort ein unduldsames Priestertum mit einem unfruchtbaren Dogma und einem engherzigen Gesetze. Die äusseren Unterschiede und der innere Gegensatz lassen sich durch Sage und Geschichte verfolgen. Der Vergleich muss aber auf das Wesentliche gerichtet sein, dann erst liefert er der Völkerpsychologie das notwendige Material zu einem sicheren Urteile über die Entstehung des Judentums.

XXI.

Welcher Reiche wird selig werden?

Von

Professor Dr. **Ludwig Paul** in Dresden.

In den synoptischen Evangelien finden sich Stellen, in denen der Reichtum eine sehr abgünstige Beurteilung erfährt. Diese Stellen gehören einer sehr alten judenchristlichen Quelle an. Insbesondere hat Lucas, der doch sonst von paulinischem Universalismus stark beeinflusst wird, gewissermassen als Kehrseite dazu „gewisse Redestücke, welche einer judaisirenden Tradition anzugehören scheinen" (H. J. Holtzmann, Neutest. Theol., I, S. 448). Es sind das die sogenannten „ebjonitischen Stücke", die — worauf bereits Hilgenfeld in seinem 1854 erschienenen

[1]) Duhm a. a. O. und Valeton, Amos und Hosea, S. 138 f. 150 f.

Buch über „Die Evangelien“ und in der „Einleitung zum Neuen Testament“ hingewiesen hat — einer Quellenschrift entstammen, „deren Haupteigentümlichkeit . . . die praktische Strenge des urchristlichen Lebens und Bewusstseins“ war (Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 218; Einleitung ins Neue Testament, S. 566 f. 574). Die Aufnahme einer solchen urchristlichen Grundschrift — Hilgenfeld vermutet mit grosser Wahrscheinlichkeit ein „petrinisches Evangelium“ („Die Evangelien“, S. 218) — in das heidenfreundlichste der synoptischen Evangelien erklärt sich aus der Natur eines solchen Sammelwerkes, wie es Lucas ist, das, wenn es auch nicht als „blosses Sammelwerk“ angesehen werden kann (vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 219), doch alle diejenigen Lehrstücke in seine Darstellung aufnimmt, welche sich aus der Gesamtmasse des vorliegenden Materials als geeignet zur lehrhaften Unterweisung darbieten. Denn nach der Versicherung, die Lucas 1, 3 giebt, geht er eben allem nach, „was er als zur Geschichte Jesu gehörig aufzutreiben vermag, und hat es nicht verschmäht, auch aus der judenchristlichen Überlieferung vieles Eigenartige aufzunehmen“ (Holtzmann l. c.). Dahin gehört z. B. das ganze 16. Capitel, das mit dem Gleichnis vom „ungerechten Haushalter“ beginnt, den sein Herr trotz (nicht wegen) seines Betrugs lobt, weil er klüglich gethan habe, wie denn überhaupt die Kinder dieser Welt klüger seien im Verkehr unter einander (*εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν*) als die Kinder des Lichts. Diese aber sollten sich an Jenen ein Beispiel nehmen und sich aus dem ungerechten Mammon Freunde machen, damit Diese, wenn es mit ihnen selbst zu Ende ginge, sie aufnähmen in die ewigen Hütten (16, 1—9). Das heisst im Sinne des Evangelisten, die wohlhabenden Christen sollten ihren Wohlstand und ihre Schätze dazu benutzen, den Armen zu helfen. Nur solcher Gebrauch des Reichtums könne ihnen für den Erwerb ewiger Güter etwas nützen. An sich sei der Reichtum „ungerechter Mammon“, also

nichts wert, nur schädlich. Nur wenn aus der Not eine Tugend gemacht wird: d. h. hier, wenn der Reichtum ohne allen Hinblick auf irdische Wiedervergeltung den Armen, Krüppeln, Lahmen, Blinden gegeben wird (14, 13. 14), verhilft er zum Eintritt ins Gottesreich. „Es wird dir vergolten werden in der Auferstehung der Gerechten," und zwar vergolten werden eben durch die Aufnahme „in die ewigen Hütten", die durch die aus der Zahl der Armen, Krüppel, Lahmen und Blinden gewonnenen Freunde Denen erschlossen werden, die sich Freunde mit Hülfe des ungerechten Mammons gemacht haben. Ein so starkes Interesse verrät der dritte Evangelist für die durch ihre sociale Lage Gedrückten, dass nach ihm den Armen, und zwar nicht den Armen „im Geiste" (Matth. 5, 3), sondern den an irdischen Gütern Armen, das Himmelreich gehört (6, 20), ebenso wie die Hungernden, nicht die „nach der Gerechtigkeit" Hungernden, sondern die nach Speise Verlangenden, satt werden sollen (6, 21). Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 199 f., der auch für die „Freunde", die man sich mit dem ungerechten Mammon erwerben soll, damit sie den Wohlthäter in die ewigen Hütten aufnehmen, den „besten Commentar" beim Hirten des Hermas findet, sofern das Gebet des Armen dem Reichen bei Gott hilft" (Hilgenfeld l. c. Anm. 1).

Dieselbe Schroffheit der Ansichten gegenüber dem Reichtum, nur im verstärkten Maasse, giebt sich in dem zweiten Gleichnis des 16. Capitels, dem vom reichen Mann und dem armen Lazarus (16, 19—31), zu erkennen. Die Erklärung Abrahams auf die Bitte des gepeinigten Reichen, ihm seine Qualen zu lindern, verurteilt den Reichtum geradezu als verderbenbringend: „Gedenke, Sohn, dass du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben, Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun aber wird er getröstet, und du wirst gepeinigt" (16, 25). Es ist also bei Lucas die Bedürftigkeit schlechthin, welche Bedingung ist für die Aufnahme ins Gottesreich; bei Matthäus dagegen ist es

durch den Zusatz der Armen „im Geiste“ (*πτωχοὶ τῷ πνεύματι* [Matth. 5, 3]) das Bewusstsein unbedingter Bedürftigkeit, welches empfänglich macht für die Aufnahme des Evangeliums und damit für den Eintritt ins Gottesreich. Dass die letztere Sentenz eine viel vertieftere religiöse Weltanschauung kundgiebt als die erstere, ist klar, lässt sie aber auch als später herausgebildet erscheinen. Die Quelle, aus welcher Lucas hier geschöpft hat, ist, wie die herbere so die frühere, eine scharf judenchristliche, ebjonitisch gefärbte. Sonst wäre die Annahme lucanischer Fälschung, wie sie bei Bousset, Jesu Predigt, S. 47, sich findet, geradezu geboten, was sie nicht ist. Nach dieser judenchristlichen Quelle sind die Reichen die Verlorenen: „Wehe euch, ihr Reichen, ihr habt euern Trost dahin! Wehe euch, die ihr voll seid; denn euch wird hungern! Wehe euch, die ihr hier lachet; denn ihr werdet weinen und heulen!“ (6, 24. 25.)

Wahrscheinlich stammen aus dieser alten Quellenschrift auch die dem kanonischen Marcus eigentümlichen Züge (Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 218). Ob man sie, wie Hilgenfeld will, ein petrinisches Evangelium nennt oder einen Ur-Marcus in ihr sieht, ist ziemlich einerlei. Es ist sogar möglich, dass ein und dieselbe Schrift unter zwei verschiedenen Titeln gebraucht worden ist, einmal als das Evangelium des Marcus und dann als Evangelium des Petrus. Da Marcus nach dem Zeugnis des Papias (Eus. H. E. 3, 39) als Hermeneut des Petrus nichts Anderes aufgeschrieben hat als die evangelischen Geschichten, die er vom Petrus gehört hatte (*ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν*), so könnte seine Schrift recht gut auch als Evangelium des Petrus bezeichnet werden. Wir würden dann unter dem Evangelium des Petrus, von dem Justin in dial. c. Tr. c. 106 redet, und worin berichtet war, dass Jesus die beiden Söhne des Zebedäus als *Βοανεργὲς* bezeichnet habe, das ursprüngliche Marcusevangelium sehen können. Das liegt um so

näher, als die Erzählung von der Umnennung der Zebedäiden in dem urchristlichen Evangelium des Marcus gewesen sein muss, aus dem sie in unser kanonisches Marcusevangelium 3, 16 übergegangen ist. Dass aber ein und dasselbe Evangelium unter zwei verschiedenen Titeln im Gebrauch ist, darf uns nicht wundern, wenn wir bedenken, dass auch das älteste Evangelium, das nach dem Zeugnis des Papias (Eus. H. E. 3, 39) hebräisch geschriebene Evangelium des Matthäus, unter zwei verschiedenen Titeln lief: „secundum Hebraeos“ und „secundum Apostolos“ (Hilgenfeld, Novum test. extra can. rec., fasc. IV, S. 8). Dieser nach Hieronymus, Lessing und Hilgenfeld ältesten christlichen Grundschrift (Hilgenfeld l. c. S. 10. 12), dem Evangelium der Hebräer, steht zeitlich als zweite urchristliche Grundschrift das petrinische Evangelium, oder auch als Ur-Marcus bezeichnet, am nächsten, so dass Papias auch deshalb die beiden als Grundschriften aufstellen und neben einander erwähnen konnte.

Über das Evangelium der Hebräer werden wir noch weiter unten zu reden haben.

Als der Verfasser der judenchristlichen Quellenschrift, die auch der kanonische Lucas benutzt hat, seine Weherufe über die Reichen ertönen liess, entsprach das der Lage der Gläubigen selbst, die sich aus den Armen dieser Welt zusammengefunden und zur Gemeinde gebildet hatten. In der That war der ursprüngliche Christenname selbst Ebjonim oder *πτωχοί* (Hilgenfeld, Einleitung, S. 578 Anm. 2). Als aber im kanonischen Matthäusevangelium zu den Armen das *πνεύματι* und zu den Hungernden das *δικαιοσύνην* hinzugesetzt wurde (Matth. 5, 3. 6), da waren die Christengemeinden schon lange nicht mehr in der Zusammensetzung, dass sie eine Erklärung wie die Abrahams an den Reichen im Gleichnis des armen Lazarus hätten vertragen können, ohne „dass der Stoss, den eine zu irdischem Besitzstande fortgeschrittene Christenheit dadurch (durch solche Erklärung) im Genick empfängt, nicht

geradezu tödlich empfunden wird“ (Holtzmann, l. c. S. 449).

Aber auch Stellen, wo der Reichtum nicht als an und für sich seelenverderblich und die Armut nicht schon als an und für sich heilfördernd hingestellt, sondern in denen nur die Gefahr, welche der Reichtum für den Eintritt ins Reich Gottes mit sich bringt, aufgestellt wird, sind immerhin noch in einer Schärfe ausgesagt, dass sie für jeden Besitzenden, der die Worte Jesu ernst nahm, etwas Beunruhigendes haben mussten. Es sind das die Aussprüche Jesu über den Reichen, der ihm mit der Frage nahete: „Guter Meister, was muss ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe?“, und der traurig von dannen geht, als er hört, er solle seine Güter verkaufen, den Erlös den Armen geben und dann Jesu folgen. Die Worte finden sich bei Luc. 18, 18—27, Matth. 19, 16—26, Marc. 10, 17—27. Bei Lucas lauten die Worte über den Reichen: „Da aber Jesus sahe, dass er traurig geworden war, sprach er: wie schwerlich werden die Schätze Besitzenden in das Reich Gottes kommen! Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher in das Reich Gottes komme.“ (18, 24. 25.) Ähnlich bei Matth. 19, 23. 24. Wie unbequem aber für die Christengemeinden dieser Ausspruch Jesu war, sobald sich in diesen auch Wohlhabende (*οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες* [Luc. 18, 24]) und Reiche befanden, das geht aus der Schilderung hervor, die die synoptischen Berichte als Wirkung der Worte Jesu bei den Hörern angeben. Bei Lucas ist diese Wirkung kurz so gezeichnet: „Die es hörten, sagten: ja, wer kann denn selig werden (ins Reich Gottes eingehen), *καὶ τίς δύναται σωθῆναι;* In diesem *καὶ*, das wir mit der Partikel „je“ oder „ja“ am besten übersetzen, liegt eine starke Ellipse vor, etwa in dem Sinne: das ist ja wunderbar, was du da sagst, und wir möchten da nur wissen: „wer (von den Reichen) kann denn selig werden?“ Was in der Ellipse bei Lucas noch verschwiegen ist, die Verwunderung der

Hörer, ihr Verdutztsein, das sagt Matthäus ausdrücklich von ihnen aus: „Da das seine Jünger hörten, entsetzten sie sich sehr (*ἐξεπλήσσοντο σφόδρα* [19, 25]) und sprachen: wer kann denn demnach selig werden?“ Matthäus hat an Stelle des *καὶ*, „und“, ein „demnach“, *ἄρα*, in welchem der Sinn steckt: schwer mag der Eintritt in das Gottesreich für den Reichen wohl sein, aber doch nicht unmöglich; wer demnach — d. h. hier: welcher Reiche — also kann das Gottesreich auch für sich erhoffen? Denn so sind die Worte *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι* zu interpretiren, dass das *τίς* mit „welcher“ zu übersetzen ist, wobei dann die Beziehung auf den Reichen sofort sich ergiebt. Es allgemein zu fassen als: „wer von den Menschen“, wie es von den Erklärern fast durchgängig gefasst wird, giebt den ganz verkehrten Sinn: „Wenn der Reiche nicht selig werden kann, welcher andere Mensch soll es denn dann können?“ Das wäre ein Schluss, der die Annahme voraussetzte, dass in den Augen der Jünger der Reiche leichter als alle Anderen, speciell auch leichter als der Unbemittelte, den Eingang ins Reich Gottes finden werde, — eine Voraussetzung, die bei den Jüngern ihrer socialen Lage und ihrem ganzen Denken nach sich von selbst verbietet. Auch das Folgende in 18, 27 bei Lucas spricht gegen die allgemeine Deutung des *τίς*: denn Jesus sagt auf die Frage der Jünger nach der Möglichkeit des Seligwerdens: „Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott.“ Das passt nur als verständige Antwort, wenn man in der Frage der Jünger das *τίς* als *τίς πλούσιος* faſst. Der Sinn ist dann: „Mein Wort bleibt stehen, dass der Reichtum den Menschen am Eintritt ins Reich Gottes hindert. Aber Gottes Gnade kann doch diesen Eintritt gewähren.“

Dass dies die allein richtige Erklärung der Worte ist, geht auch aus dem Seitenbericht des Matthäus hervor, wo Jesus auf die Frage der Jünger: *τίς ἄρα δύναται σωθῆναι;* sagt: bei den Menschen ist dieses (*τοῦτο*, das Seligwerden der Reichen) unmöglich, bei Gott aber ist

Alles möglich (19, 26). Dieses *τοῦτο*, das Seligwerden der Reichen, bekräftigt unsere Fassung des *τίς* als bezüglich auf den Reichen. Zuzugeben ist aber, dass diese Frage der Jünger mitsamt der Antwort Jesu etwas Gekünsteltes und Frostiges hat. Und das ist zu erklären, wenn beides, Frage und Antwort, ein späterer Zusatz zu den vorhergehenden Worten Jesu über den Reichen ist, welche damit werden geschlossen haben, dass Jesus erklärt: „Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher ins Reich Gottes eingehe." Der Zusatz aber ist zu erklären aus dem Bedürfnis, für die mehr und mehr in die Welt der Besitzenden hineinwachsende Gemeinde die Herbigkeit des Wortes Jesu einigermassen zu mildern. Sie wurde gemildert durch den Hinweis auf die Gnade Gottes, die auch dem Reichen zu teil werden kann.

Die Vermutung, dass das Gespräch Jesu mit und über den Reichen mit den Worten geschlossen hat: „Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, denn dass ein Reicher ins Reich Gottes komme," findet ihre Bestätigung durch ein Fragment über dieses Gespräch, welches uns das Hebräerevangelium aufbewahrt hat (Hilgenfeld, Novum test. extra can. rec., fasc. IV, S. 16). Da schliesst das ganze Gespräch mit den Worten (die nur in lateinischer Übersetzung auf uns gekommen sind): facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum. Dieser Schluss ist, wie überhaupt das ganze Gespräch, ein Zeugnis für die höchste Ursprünglichkeit des Hebräerevangeliums. Wir wollen darum das Gespräch uns etwas genauer ansehen. Es kommen da zwei Reiche zu Jesus. Dieses paarweise Auftreten der Jünger (dieses Wort im weitesten Sinne als *μανθάνοντες* gefasst, die bei Jesus Heil suchen) muss im Hebräerevangelium beliebt gewesen sein; aus diesem ist es in den kanonischen Matthäus vielfach übergegangen, so 4, 18. 21; 8, 19—22. 28; 9, 27 f.; 10, 2—4; 11, 3; 20, 30; 21, 1; 28, 1. Von diesen zwei Reichen redet nun der eine Jesum

mit „guter Meister“ an, welche Anrede von Jesus mit der Bemerkung zurückgewiesen wird, dass Gott allein gut sei. Darauf fragt der andere Reiche, was er thun müsse, um das ewige Leben zu haben. Jesus antwortet: „Thue das Gesetz und die Propheten.“ Der Reiche erwidert: „Ich habe die gethan,“ feci. Darauf Jesus: „Gehe hin, verkaufe, was du hast, und teile es den Armen aus und komm und folge mir!“ Diese knappe Erzählung, die das Aufzählen der einzelnen Gebote bei Matth. 19, 18. 19 nicht kennt und auch die Worte nicht hat: *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* (Matth. 19, 21), ist von höchster Ursprünglichkeit. Wie sie einerseits nicht blos die Beobachtung der *ἐντολαὶ* als notwendig hinstellt (vgl. Matth. 19, 17), vielmehr die Erfüllung von Gesetz und Propheten verlangt, ein Verlangen, das anderen Aussprüchen Jesu ganz conform ist (Matth. 5, 17; 7, 12; 22, 40), so kennt sie auch nicht den Unterschied zwischen der Gesetzeserfüllung und einer höheren Vollkommenheit, den der kanonische Matthäus mit den Worten *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι* aufstellt. Die Gesetzeserfüllung ist vielmehr die Vollkommenheit selbst. Das ist aber ursprüngliches Judenchristenthum (Hilgenfeld, Nov. test. extra can. rec., fasc. IV, adnot. S. 24 f.). Und so weist denn auch im Gespräch des Hebräerevangeliums Jesus darauf hin, dass der Reiche gar nicht sagen dürfe: feci (scil. legem et prophetas), da er in seinem Hause noch viele Güter habe, während doch viele Söhne Abrahams, seine Brüder, in schmutzige Lumpen gehüllt seien und vor Hunger stürben. Das sei keine Gesetzeserfüllung. Als Jesus nun sieht, wie dem Reichen seine Forderung, die Verteilung seiner Güter an die Armen, missfällt (coepit scalpere caput suum), da wendet er sich zu dem bei ihm sitzenden Petrus und sagt: „Simon, fili Johannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum.“ Diese feierliche Anrede passt ganz gut zu dem bedeutungsvollen Ausspruch über den Reichtum, sollemnis appellatio sententiae gravissimae optime convenit (Hilgenfeld, l. c.).

Das Bedürfnis, das Wort Jesu von der Schwierigkeit des Eingehens ins Reich Gottes für den Reichen in einem milderen Sinne für die Gemeinde auszulegen, findet eine noch gesättigtere Erfüllung bei Marcus. Wenn bei Lucas die Rede Jesu über den Reichen ruhig in einem Zuge fortgeht: „Wie schwer werden die Schätze Besitzenden ins Reich Gottes eingehen; denn es ist leichter, dass ein Kameel" etc., von Verwunderung und Entsetzen der Hörer dagegen gar nicht ausdrücklich geredet wird, und wenn bei Matthäus die eine Rede in zwei Teile zerfällt, nur um sie durch ein „abermal" (*πάλιν*) feierlicher zu machen, v. 23: „Wahrlich, ich sage Euch, es wird schwerlich ein Reicher ins Reich Gottes kommen," v. 24: „Und abermal sage ich Euch, es ist leichter, dass ein Kameel" etc., und wenn am Ende der ganzen Rede die Jünger als entsetzt hingestellt werden (v. 25), so ist nun bei Marcus die Rede auch in zwei Teile zerlegt, aber noch ausgeführter und mit einer ganz bestimmten Tendenz. Gleich nach dem ersten Teil der Rede: „Wie schwer werden die Schätze Besitzenden ins Reich Gottes eingehen" werden die Jünger so betroffen (*ἐθαμβοῦντο* [10, 24]), dass Jesus es für notwendig erachtet, sein eigenes Wort als eine Paradoxie hinzustellen und ihm selbst eine Erklärung zu geben, die das Wort abschwächt und den Zuhörern allen Grund zum Betroffensein nimmt, v. 24: „Wiederum antwortete ihnen Jesus und sprach: lieben Kinder, wie schwer ist es, dass die, so ihr Vertrauen auf die Schätze setzen[1]), in das Reich Gottes kommen!" Abgesehen von dem aus Matthäus entnommenen, aber hier ganz unpassenden „wiederum" (*πάλιν*), ist nun das Wort Jesu über den Reichen gründlich verändert; nicht mehr der Reichtum an sich ist jetzt das Heilshindernis, sondern das Vertrauen, was der Reiche

[1]) Mc. X, 24 fehlen die Worte *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ* (*τοῖς* add. D) *χρήμασιν* nur in ℵBΔ und sind so beglaubigt, dass ihre Auslassung in den neuesten Ausgaben nicht gerechtfertigt ist. Anm. d. Herausg.

auf seinen Reichtum setzt, das πεποιθέναι ἐπὶ τοῖς χρήμασιν. Mit dieser Erklärung wird zwar der Rede Jesu die energische Spitze abgestumpft, so sehr, dass die ängstliche Frage der Jünger: „Ja, wer kann denn da selig werden?“, und die Antwort Jesu: „Bei den Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott!“ ohne rechten Sinn und Verstand ist; denn das Vertrauen auf Schätze lässt auch bei Gott keine Möglichkeit zu, die Seligkeit zu gewähren. Und ebensowenig haben die Jünger noch Grund zu ihrer ängstlichen Frage: „Ja, wer kann denn da selig werden?“ (scil.), wenn nicht einmal die, welche ihr Vertrauen auf Schätze setzen, selig werden können. So wenig nun aber auch die Jesu bei Marcus in den Mund gelegte Erklärung für die ganze dargestellte Scene passt, so wurde doch durch sie der beunruhigende Stoss abgewendet, der in den Worten Jesu, die er über den Reichen sprach, für die Besitzenden lag. Wenn sich nun an diese abschwächende Erklärung des Ausspruchs Jesu über den Reichen der andere Teil eben dieses Ausspruchs, der zu bekannt war, um weggelassen zu werden, auch bei Marcus anschliesst: „Es ist leichter, dass ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes eingehe,“ so haben die Worte doch nun nicht mehr die schwere Beklemmung, die sie ohne die dazwischen geschobene Erklärung haben würden, obwohl die Jünger sich nochmals entsetzten, und zwar gewaltig (περισσῶς ἐξεπλήσσοντο). Das ist jetzt eine übertreibende Zeichnung, da die Worte Jesu mit der abgegebenen Erklärung derselben gar nicht mehr die betäubende Wirkung haben konnten. Lucas hat die Erklärung der Worte nicht und hat gleichwohl nichts von Entsetzen und Betäubung in den Gemütern der Jünger, wenigstens nicht mit ausdrücklichen Worten, berichtet; und das entspricht der thatsächlichen Stimmung der Jünger. Denn sie selbst, als ebenso arm wie nach Reichtum nicht strebend, brauchten kein Entsetzen zu spüren, wenn dem Reichtum das Hindernis für den Eingang ins Reich Gottes

zugeschrieben wurde. Hier ist also der Bericht des Lucas, der nur eine leichte Verwunderung durch eine Ellipse kundgiebt, der der Lage entsprechende. Was Matthäus angeht, so lässt er zwar die Jünger bei dem Worte Jesu sich entsetzen (σφόδρα ἐξεπλήσσοντο), sagt das aber doch nicht in übertreibender Wiederholung, wie es Marcus mit grossem Pathos thut durch sein θαμβεῖσθαι, d. h. Verblüfftwerden, und durch sein περισσῶς ἐκπλήττεσθαι, d. h. ungeheueres Betroffenwerden. Aber dieses Verblüfft- und Betroffenwerden, wie es sich nicht bei den Jüngern in ihrer Lage einstellen konnte, so musste es sich einstellen bei den Wohlhabenden und Reichen, die in die Christengemeinde eingetreten waren oder eintreten wollten. Was also Matthäus und noch mehr was Marcus giebt, das ist aus dem Bewusstsein der auch bereits Reiche in ihrem Schooss bergenden Gemeinde heraus geschrieben.

Und ebenso ist die Erklärung, dass nicht der Reichtum selbst, sondern das Vertrauen auf ihn das Heilshindernis ist, aus dem Bewusstsein der Gemeinde heraus gesprochen, oder wenigstens für die Gemeinde zurecht gemacht, und zwar zu einer Zeit, die schon die erste Christengemeinde ziemlich weit hinter sich hatte. Denn die Jesu selbst in den Mund gelegte Erklärung seiner eigenen Worte, dass nur diejenigen Reichen, die ihr Vertrauen auf die Schätze setzten, nicht in das Reich Gottes kommen, ist ein Compromiss, welches der Verfasser des Marcusevangeliums zwischen der judenchristlichen Gemeinde der Armen und Besitzlosen und der Gemeinde schliesst, die bereits mehr oder weniger Wohlhabende und Besitzende in ihrer Mitte kennt, ein Compromiss, wie es unter den neutestamentlichen Schriften am deutlichsten sich im Jacobusbrief abhebt.

Dieselbe Erklärung, die Marcus Jesu zuschreibt, nahmen nun die Interpreten des zweiten und dritten Jahrhunderts willig auf. Sie passt ja vortrefflich für die werdende Weltkirche. Der erste dieser Interpreten, die sich mit

Jesu Worten über den Reichtum beschäftigen, ist Clemens Alexandrinus, der Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandria, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Durch die Christenverfolgung unter Septimius Severus (192—211) wurde er gezwungen, von Alexandria nach Syrien zu fliehen, wo er im ersten Viertel des dritten Jahrhunderts gestorben zu sein scheint. Er ist Gnostiker, der die heidnische Philosophie als die notwendige Ergänzung des christlichen Glaubens benutzte. Wie es keine Erkenntnis ohne Glauben giebt, so giebt es keinen (vollendeten) Glauben ohne Erkenntnis. Strom. V in. *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ᾽ ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως*. Der Glaube ist nur die erste Neigung zum Heil (*ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις* [Strom. II, S. 373]). Aber Clemens ist, im Unterschiede von den Gnostikern, deren Lehre mehr oder weniger einen antikirchlichen Charakter trägt, kirchlicher Gnostiker. Wie die Welt ein Ausdruck des Willens Gottes ist (*τὸ θέλημα αὐτοῦ*), so ist die Kirche nach seinem Ratschluss, *τὸ βούλημα αὐτοῦ* (Paedag. I, S. 93). Der Unterschied zwischen Willen und Ratschluss ist aber der, dass, was Ausdruck des Willens Gottes ist, unfrei ist; es bewegt sich nach Regel und Gesetz, also nach Notwendigkeit; was aber nach seinem Ratschluss besteht, das ist frei und bewegt sich nach eigner Wahl. Das Eine ist Mittel, das Andere ist Zweck; das Eine dient dem Anderen, das Eine ist da für das Andere, die Welt der Notwendigkeit für die Welt der Freiheit. Das kann eine sehr gefährliche Lehre werden, sobald man für diese Welt der Freiheit, die Welt nach dem Ratschluss Gottes, den Namen der Kirche setzt, wie Clemens gelegentlich thut (Paedag. I, S. 93: *τὸ βούλημα αὐτοῦ* [*τοῦ θεοῦ*] *ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται*). Denn mit dem Namen kommt die Institution und mit der Institution hört die Freiheit auf. Das Alles hat die katholische Kirche gezeigt, die in Clemens einen ihrer gewichtigsten Väter sieht. Er selbst würde freilich heftig gegen diesen Missbrauch des Namens der Kirche protestirt

haben. Denn ihm ist Glaube wie Erkenntnis eine freie, vernünftige Thätigkeit. Auch der Glaube ist eine freiwillige Annahme, eine Zustimmung zur Frömmigkeit. Strom. II, S. 362: *πίστις . . . πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις*, und zwar eine vernünftige (*λογική*) Zustimmung der Seele, die das Vermögen eigener, freier Wahl hat (*ψυχῆς αὐτεξουσίου*) ib. V, S. 545. Man sieht, wie nur darum dem Glauben eine sittliche Schätzung zukommt, weil eine freie Zustimmung der Seele zu ihm gehört. Ohne die freie Richtung des Willens ist dem Clemens auch der Glaube nichts wert.

Fragt man nach dem Inhalte des Glaubens, der auf dem Grunde der richtigen Vernunft steht, so ist es der Glaube an Gott als den Anfang aller Dinge. Als solcher ist Gott unbeweisbar und wissenschaftlichem Erkennen nicht unterworfen (Strom. IV, S. 537: *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός*). In dieser Lehre vom Glauben teilt Clemens vollständig den Standpunkt der Apologeten. Alles, was bewiesen werden soll, muss aus seinem Grunde bewiesen werden, Gott aber hat keinen Grund (Strom. V, S. 588: *αὕτη γὰρ [ἐπιστήμη ἀποδεικτική] ἐκ προτέρων . . . συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει*). Wie aber die Wissenschaft von Gott in ihrem Anfange auf dem Glauben beruht, so hat jede Wissenschaft zu ihrem Anfange den Glauben an die ersten Grundsätze. Das Allgemeine (*τὸ καθόλου*) und Einfache (*τὸ ἁπλοῦν*) wird nur geglaubt. Und da alle Wissenschaften von diesen ausgehen, so ist der Glaube kräftiger als die Wissenschaft; er ist das Kriterium derselben (Strom. II, S. 364: *κυριώτερον οὖν τῆς ἐπιστήμης ἡ πίστις καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον*). Dieser auf der Vernunft begründete Glaube, der eine freie Annahme ist, wird doch von Clemens zugleich als ein göttliches Gnadengeschenk hingestellt (Strom. I, S. 288: *δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας. χάρις δὲ ἡ πίστις*).

Nachdem wir diese Bemerkungen über den wissen-

schaftlichen Standpunkt des Clemens vorausgeschickt haben, können wir nun auf dessen Schrift über den Reichtum, welche den Titel führt: „Welcher Reiche kann (wird) selig werden“ (*τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* Quis dives salvetur?) eingehen.

Die Schrift, die früher dem Origenes zugeschrieben und als eine von dessen Homilien ausgegeben wurde, ist zweifellos von Clemens, als dessen Eigentum sie schon von Eusebius, Hieronymus und Photius angesehen und citirt wird (Le Nourry, dissert. III in Patrolog. Graec. tom. IX, Ausg. Migne, S. 1447 ff.). Sie ist, wie ihre Form zeigt, eine Homilie, die wahrscheinlich als Predigt vor der Alexandrinischen Gemeinde gehalten worden ist. Wenn das der Fall ist, so haben wir in ihr die älteste Predigt, abgesehen von den in der Apostelgeschichte gesprochenen. Fraglich ist nur, ob die Schrift, wie sie vorliegt, als eine einzige Predigt anzusehen ist, die dann in Buchform gebracht und mehr oder weniger zu einem Tractat erweitert sein könnte, oder ob sie zu einem solchen Tractat aus mehreren Predigten zusammengefügt ist. Wenn das erstere, so ist es allerdings eine sehr lange Predigt gewesen; indessen möchte doch nur der Länge wegen es nicht zu beanstanden sein, dass wir ein einheitliches Werk vor uns haben. In Alexandria konnte damals ein Prediger-Katechet seinen Zuhörern schon etwas zumuten, und was sein eigenes Vermögen zu solcher umfangreichen Predigt anbelangt, so ist nicht an unsere frei aus dem Gedächtnis gesprochenen Predigten zu denken, sondern an geschriebene Vorträge, wie man sie heutzutage noch vielfach in englischen Kirchen hören kann. Dass es aber Hörer gewesen sind, an die der Tractat ursprünglich gerichtet war, werden wir bei vielen Stellen wahrnehmen, für deren genaueres Verstehen ich bemerke, dass in mehreren derselben von den Zuhörern das Wort *ἀκροάομαι* gebraucht ist, was seiner Grundbedeutung nach ein aufmerksames Anhören ausdrückt. Das Ende des Ganzen aber bildet eine feierliche Schlussformel, wie sie wohl für eine Predigt, nicht aber

für eine Abhandlung passt, was wohl ein Grund gewesen sein mag, weshalb man die Schrift dem Origenes zuschrieb und sie, wie im Codex Vaticanus geschah, unter dessen Werke aufnahm, was aber kein Grund sein kann, weshalb man diese Schlussperiode, wie in der Editio Oxon. des Clemens vom Bischof Fell geschah, als gefälschten Zusatz ansah, a librario adjectam (periodum ultimam), qui tractatum hunc pro homilia Origeniana venditavit, et proinde solemni concionum clausula finiendum censuit (Patrolog. Graec. tom. IX, S. 603). Es ist vielmehr ein echtes Stück, als Predigtschluss sehr passend.

Das Ganze zerfällt in eine Einleitung, zwei Teile und Schluss.

In der Einleitung wendet sich Clemens gegen Diejenigen, „welche den Reichen lobpreisende Reden freigebig zutragen". Er nennt sie Schmeichler und Unfreie, gottlos und feindselig. Letzteres darum, „weil sie, während der grosse Reichtum schon an sich geeignet ist, die Gemüter der Besitzenden aufzublähen . . ., sich noch darauf legen, den Sinn der Reichen durch die Lust ungemessenen Lobes mit Stolz zu erfüllen . . . Sie tragen Feuer auf Feuer, Rauch auf Rauch, indem sie . . . dem, was von Natur schon schwer ist, ein noch schwereres Gewicht ansetzen." Solche Redner seien den Reichen nur zu deren Unglück dienstbar; menschenfreundlicher sei es, ihnen zum Heile zu verhelfen, indem man bei Gott für sie um Verzeihung bitte und ihre Seelen durch die Gnade des Herrn heile, sie erleuchte und zum Besitze der Wahrheit führe. „Wer sie (die Wahrheit [ἀλήθεια]) erlangt hat und durch gute Werke glänzt, nur der wird den Preis des ewigen Lebens davontragen." Es mag gleich hier darauf hingewiesen werden, dass dem Clemens, wie allen christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts, das Heil bedingt ist durch Erleuchtung, die zum Besitz der Wahrheit führt, und durch gute Werke. Die constitutiven Elemente des praktischen Christentums sind also ἀλήθεια und ἔργα ἀγαθά,

Denn „das Leben bedarf einer tüchtigen und rechten Gesinnung, die sich auf alle Gebote des Herrn erstreckt“ (Cap. I). Paulinismus ist das freilich nicht, sondern Christianisirung der vom Hellenismus durchdrungenen und erweiterten jüdischen Gesetzesreligion.

Für die Reichen aber, so heisst es in der Einleitung weiter, scheine die Rettung schwer zu sein, und zwar deshalb, weil die Einen, wenn sie das Wort des Herrn vernähmen, dass ein Kameel leichter durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher in das Himmelreich komme, an sich verzweifelten und der Welt weiter huldigten, ohne sich Mühe zu geben, zu erkennen, welche Reiche der Herr meine; die Anderen aber verständen das Wort des Herrn wohl recht, vernachlässigten aber die Werke, die zu ihrer Seligkeit führen könnten. Sie verschafften sich nicht „das gehörige Rüstzeug“ (Cap. II).

Soweit die Einleitung, in der zugleich das Thema mit enthalten ist, worüber die ganze Rede handeln soll: die Rettung des Reichen zum ewigen Heil. Aufgestellt aber wird dieses Thema nicht ausdrücklich, was darum nicht zu geschehen braucht, weil das Ganze eine Homilie ist, in der der Text selbst die Stelle des Themas einnimmt, wenn dieser Text, wie das bei dem hier zu Grunde liegenden der Fall ist, einen einheitlichen Gedanken enthält. Dagegen werden Gesichtspunkte aufgestellt, nach denen der Text geordnet und abgehandelt werden soll, und diese Gesichtspunkte bieten die Einteilung, und zwar sind es zwei Teile, in die die Betrachtung zerfallen soll. Zuerst müsse der Redner den Reichen die Hoffnungslosigkeit benehmen, was durch eine gehörige Erklärung der Worte des Herrn zu geschehen habe, sodann müsse er ihnen zeigen, wie, durch welche Werke und welches Verhalten die Hoffnung auf das Heil davongetragen werden könne. Wer die zur Verwirklichung dieser Hoffnung gehörigen Mühen, „die bestimmte Diät“ nicht über sich nehme, der bleibe unbekränzt. Ohne Staub und Schweiss

ist das unsterbliche Leben nicht zu erhalten. Darum muss sich der Mensch der Vernunft als seinem Lehrmeister und Christus als seinem Kampfrichter überlassen. Speise und Trank sei ihm das Neue Testament des Herrn (ein Ausdruck für die christliche Lehre); die Befehle des Herrn seien seine Übungen, Schmuck und Zierde ein edles Verhalten, Liebe, Glaube, Hoffnung, Erkenntnis der Wahrheit, Sanftmut, Erbarmen, Ehrbarkeit, damit, wenn die letzte Posaune zum Lauf und zum Ausgang von hier ertönt, er sich gleichsam aus der Rennbahn des Lebens als Sieger mit einem guten Gewissen dem Kampfrichter darstelle, anerkanntermassen würdig des oberen Vaterlandes, in welches er bekrönt und unter dem Lobgesange der Engel einzieht (Cap. III). Wie man sieht, greift Clemens hier bei Aufstellung des zweiten Teils einer geordneten Ausführung vor, indem er schon hier in die Ausführung des zweiten Teils eingeht und Gedanken in seiner rationalistisch-mystischen Weise aufstellt, die erst später Platz finden sollten. Wir müssen deshalb den Vorwurf, den Heinrich Ritter in seiner Geschichte der christlichen Philosophie (I, S. 424) dem Clemens überhaupt macht, den Vorwurf geringer Ordnung in seinem Denken und schwülstiger mystischer Rednerei, allerdings begründet finden, nur dass wir nicht vergessen dürfen, dass der christliche Philosoph und Kirchenvater mit seinem vernünftelnden Rationalismus und mit seiner schwülstigen Mystik das Geschick aller christlichen Autoren seiner Zeit teilt und dass unter vielem, was uns platt und verwässert erscheint, doch auch manches Sinnige und Wertvolle sich findet.

Mit Cap. IV nimmt der Redner seine Einteilung nochmals auf, um nunmehr ihr stricter zu folgen.

„Möge uns nun der Herr vergönnen, dass wir von hier aus (vom Hinblick auf das himmlische Vaterland aus) unsere Rede beginnend das Wahre, Schickliche und Heilsame raten zuerst bezüglich der Hoffnung selbst, sodann zweitens in Bezug auf den Weg zu dieser Hoffnung.“

Was das Erste anbetrifft, so sei es nötig, um die Hoffnungslosigkeit abzuschütteln, die eigenen Worte des Herrn anzuführen. „Wir werden dazu seine eigenen Worte anführen . . . Denn nichts nützt so sehr, als gerade diejenigen Worte wiederholt zu hören, welche euch in den Evangelien bis jetzt erschütterten, da ihr sie ohne Prüfung und ob geringer Fassungskraft mit falschem Verständnis anhörtet.“ Ich habe diese ganze Stelle citirt, weil sie deutlich den Charakter der geistlichen Rede zeigt, den diese Schrift des Clemens ursprünglich gehabt hat. Wie Clemens von dem, was er geben will, als von einer Rede spricht, so spricht er auch von Zuhörern (*ἀκροώμενοι*). Clemens citirt nun die Worte des Herrn, und zwar, wie er selbst Cap. V sagt, nach Marcus (10, 17—31). Dieses Clementinische Citat stimmt meist mit unserem kanonischen Marcus. In einigen wichtigen Angaben aber doch auch nicht. Zunächst heisst es in der Anrede des reichen Jünglings an Jesus bei Marcus v. 17: „Guter Meister, was soll ich thun, dass ich das ewige Leben ererbe?“ *τί ποιήσω* etc., Clemens dagegen citirt: „Was soll ich Gutes thun?“ *τί ἀγαθὸν ποιήσω* etc., wie Matth. 19, 16 giebt; der Unterschied zwischen dem ausgelassenen und eingesetzten *ἀγαθὸν* scheint nicht gross zu sein; die Beifügung zeigt aber bei Clemens wie bei Matthäus eine Denkweise, die die gesetzlichen Vorschriften zu guten Werken mehr betont, als bei der anderen Lesart geschieht, so dass wir hier einen Ansatz zur Ausbildung der katholischen Lehre von den guten Werken zu erkennen haben. Wie sehr diese Lehre zum religiösen Apparat der damaligen Zeit zu gehören bereits einen Anlauf nahm, sieht man noch mehr aus Folgendem: Nach Marc. 10, 21 sagt Jesus zu dem Jüngling: „Eins bleibt dir übrig, gehe hin, verkaufe was du hast“ etc. *ἕν σοι ὑστερεῖ· ὕπαγε* etc., während Clemens nach dem *ἕν σοι ὑστερεῖ* hinzufügt: „Wenn du vollkommen sein willst,“ *εἰ θέλεις τέλειος εἶναι.* Auch hier hat Matth. 19, 21 dieselben Worte und verrät dadurch die gleiche Tendenz

mit Clemens. Denn hier macht sich noch entschiedener wie vorher bei dem ἀγαθὸν die Lehre von besonderen guten Werken geltend, die zu besonderer Frömmigkeit not thuen. Die Vorschrift der Besitzentäusserung sieht in der Erfüllung derselben ebenso ein gutes Werk, wie sie in ihr die vollkommene Frömmigkeit und Tugend sieht. So liegt hier die Grundlage für die katholische Lehre von den guten Werken, die Alles enthält, was sich von mönchischem Thun und Lassen daran anschliesst und angeschlossen hat. „Katholisch," sagt Holtzmann l. c., S. 435, „das ist der Schlussstempel, den unser Werk (das Matthäusevangelium) immer wieder deutlichst hervorkehrt, mögen wir es auf seine petrinische Primasidee . . . oder auf seine Ethik ansehen, welche . . . die consilia der katholischen Kirche vorbereitet." Das Hebräerevangelium hat, wie schon gesagt, die Worte nicht (Hilgenfeld, Nov. test. extra can. rec., fasc. IV, S. 16). Sie zeigen auch trotz des Widerspruchs der meisten protestantischen Exegeten die katholische Lehre der consilia evangelica (Hilgenfeld, l. c., ad not. S. 25). Wie sehr der Zusatz von der vollkommenen Frömmigkeit durch gute Werke dem Geiste der Zeit conform war, geht daraus hervor, dass auch Marcus etwas dem Sinne nach Ähnliches verlangt, wenn er in demselben Vers 10, 21 zu den Worten „und komm' und folge mir" hinzufügt, „indem du das Kreuz auf dich nimmst" (ἄρας τὸν σταυρόν), einen Zusatz, der den Verzicht auf die Welt im allgemeinen ausspricht, der das Gebot aller Besitzentäusserung im besonderen aufstellt und der die Akme aller Vollkommenheit bildet. Und so giebt es noch mehrere Abweichungen in dem von Clemens citirten Marcustexte von unserem kanonischen Marcus, die wir aber bei ihrer geringeren Wichtigkeit nicht weiter anführen wollen. Aber auf einen Punkt wollen wir bei dieser Gelegenheit doch hinweisen: Clemens sagt ausdrücklich in Cap. V nach seinem Citat: „Das ist geschrieben in dem nach Marcus genannten Evangelium."

Bei solcher ausdrücklichen Versicherung bleibt nur Zweierlei übrig: Entweder Clemens hat eine andere Marcusrecension gehabt als unseren kanonischen Marcus, oder er hat diesen gehabt, hat ihn aber mit grosser Freiheit abgeändert. Welcher von beiden Fällen der wahrscheinlichere sei, ist schwer zu sagen. Aber in beiden Fällen zeigt sich, wie flüssig selbst am Ausgange des zweiten Jahrhunderts noch die Bildung der evangelischen Textrecensionen gewesen ist, und darum giebt ein jeder von den beiden Fällen der protestantischen Schriftforschung die Berechtigung vorurteilsfreier Stellung in der Evangelienfrage.

Wir fahren jetzt in der Wiedergabe des Inhalts der clementinischen Schrift fort. Da weist denn der Autor zunächst (Cap. V) darauf hin, dass man bei Erklärung der Worte Jesu daran denken müsse, dass der Herr nichts in menschlicher Weise, sondern Alles mit einer göttlichen und geheimnisvollen Weisheit (*θείᾳ σοφίᾳ καὶ μυστικῇ*) die Seinen lehre, und dass man darum auch das Gesagte nicht in fleischlicher Weise verstehen dürfe, sondern den darin verborgenen Sinn mit würdigem, forschendem Verständnis ergründen und begreifen müsse. Clemens verlangt also, wie alle anderen christlichen Schriftsteller seiner und der früheren Zeiten, für die Interpretation des biblischen Textes die allegorische, pneumatische Auslegung. Über die Notwendigkeit solcher allegorischen Interpretation lässt er sich mit vielen Worten aus. Er kommt darauf hinaus, dass Alles, was vom Herrn gesagt sei, in tiefen Rätseln gesprochen sei, vollends das, wovon man glaube, dass es den Eingeweihten und Denen, die von ihm Kinder Gottes genannt würden, geoffenbart worden sei. Das dürfe man in seiner himmlischen Verständnistiefe nicht oberflächlich anhören. Auch hier ist, wie wir nebenbei bemerken, wieder von „Anhören“, und zwar „mit dem Ohr aufnehmen“ (*δέχεσθαι ταῖς ἀκοαῖς*), die Rede. Man müsse, meint der Exeget, den Verstand an den Geist des Heilands selbst (*ἐπ᾽ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Σωτῆρος*) und an den ver-

borgenen Sinn seiner Gedanken anpassen. Mit solchem Anpassen ist allerdings jede Schwierigkeit in der Auslegung des biblischen Textes beseitigt. Die Exegese ist dann die Kunst, die Alles zu leisten vermag, was man wünscht und braucht.

Die drei ersten Verse des Marcustextes (10, 17—19), in welchen der Reiche mit der Anrede „guter Meister“ Jesus fragt, was er thun müsse, um das ewige Leben zu ererben, und die Erwiderung Jesu mit dem Hinweis auf Gott als den alleinigen Guten und auf die Gesetzesbefolgung als das, was not thue, diese drei Verse benutzt Clemens, um eine Art von Christologie daran zu knüpfen, die sich in ihren einzelnen Sätzen oft in breiten Tautologien ergeht: „Es war das Leben gefragt worden über das Leben, der Erlöser über die Erlösung, der Lehrer über die Hauptsumma der Lehre, die Wahrheit über die wahrhafte Unsterblichkeit, das Wort über das Wort des Vaters“ u. s. w. Gleich bei der Anrede „guter Meister“ habe nun Jesus, „der Prophet der Propheten“ Gelegenheit genommen, seine Lehre zu beginnen, indem er den Jünger (so nennt Clemens hier den Reichen [τὸν μαθητὴν]) auf den guten Gott hingewiesen habe als „den ersten und den alleinigen Verwalter des ewigen Lebens, welches der Sohn uns giebt, nachdem er es von ihm (dem guten Gott) empfangen“. Darum sei das Erste und Wichtigste aller (christlichen) Lehre, Gott zu erkennen, den Geber ewiger Güter. Hier besteht also das Christentum in erster Instanz in der „begreifenden Erkenntnis“ des guten Gottes. Das Wissen von dem wahrhaft seienden Gott, sagt Clemens, sei „die Basis des Lebens“. Unkenntnis von ihm ist der Tod, ihn erkennen und lieben, was noch gewissermassen als Zugabe beigesetzt wird, ist Leben. Aber ihn, „der das Seiende, . . . das Ewige schenkt“, erkennt Keiner, wenn der Sohn ihn nicht offenbart.

Dann aber, nach der Erkenntnis des Ersten, Einen, Höchsten, des guten Gottes, muss man die Grösse des

Heilands, des Sohnes, erkennen, die daraus zu ersehen ist, dass er „die neue Gnade“ (τὴν καινότητα τῆς χάριτος) gebracht hat, für welche Angabe Clemens sich auf den Apostel beruft (Joh. 1, 17): „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und die Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden.“ Was aber, so fährt Clemens fort, durch den treuen Knecht gegeben wurde, ist nicht Eins mit dem, was uns durch den echten Sohn geschenkt worden ist. Könnte das Gesetz das ewige Leben gewähren, so wäre der Heiland, Sohn, umsonst erschienen, hätte umsonst gelitten und umsonst von Anfang bis zu Ende die Menschheit durchlaufen (das menschliche Leben durchmessen). Umsonst auch hätte fussfällig der Jünger in unserem Texte das ewige Leben erbeten, er, der ja das Gesetz, und zwar von Jugend auf, erfüllt hatte, was etwas heissen will. Denn ein Alter ohne Fehler wäre zwar nichts Grosses weiter, aber „wenn einer im Feuer der jungen Jahre einen gereiften Verstand zeigt . . ., das ist ein bewunderungswerter Kämpfer“. Dennoch war er (der Jünger) überzeugt, „dass ihm zwar zur Gerechtigkeit nichts, aber das Leben durchaus mangelte“. Und so landet er, weil er im Gesetz eine gefahrvolle Fahrt mache, beim Erlöser. (Cap. VI—VIII.) Darum liebt ihn Jesus und begrüsst ihn freundlich (ἀγαπᾷ καὶ ὑπερασπάζεται), wie Clemens in Übereinstimmung mit Marc. 10, 21 (ἠγάπησεν αὐτὸν ἐμβλέψας αὐτῷ) berichtet. Aus diesem Beisatz des liebenden Hinschauens Jesu auf den Jünger wegen dessen Gesetzeserfüllung sehen wir, wie Beiden, dem Clemens und dem Marcus, diese das eine Hauptstück des Christentums ist, zu dem das andere, das Erkennen des wahrhaftigen Gottes und der Glaube an den Gottessohn, die Ergänzung bildet. Uns macht der Reiche, den Clemens einen Jünger nennt und auf dem er mit Marcus Jesu Auge liebend ruhen lässt, den Eindruck des selbstgerechten Pharisäers, in dem Jesus am allerwenigsten das Zeug zu einem Jünger finden konnte. Matthäus und Lucas kennen auch den Zusatz

nicht, erst Marcus hat ihn hinzugethan, und Clemens, der ihn aufgenommen, hebt noch ausdrücklich hervor: Jesus habe ihn, den Jünger, geliebt wegen seines „Gehorsams in dem, worin er unterwiesen war“ (Cap. IX). Nur zum ewigen Leben habe er noch nicht Alles erfüllt gehabt. Die Erfüllung des Gesetzes zur Gerechtigkeit ist Christus für Jeden, der da glaubt, sagt Clemens nach Röm. 10, 4, ohne freilich nachzuweisen, wie dieses paulinische Wort mit dem zusammenstimmt, was er oben gesagt hatte, wo er von demselben Jünger behauptet hatte, dass ihm nichts zur Gerechtigkeit gemangelt habe. Er stellt einfach die nackte Behauptung auf, dass uns der Heiland nicht als ein Knecht zu Knechten, sondern „zu Söhnen, Brüdern und Miterben mache, wenn wir den Willen Gottes thun“. So sieht Clemens auch hier wieder das Christentum in der Verbindung von beiden, dem Thun des Willens Gottes, d. h. der Gesetzeserfüllung und dem Erkennen Jesu Christi als des Gnadenbringers. Diese Verbindung von jüdischem Nomismus und christianisirtem Hellenismus ist eben die Sehnsucht und das Verlangen der damaligen Zeit, dem auch Clemens einen Ausdruck giebt, allerdings in recht äusserlichem Aufbau der Lehre. Denn auch was er sonst noch in diesem Capitel (IX) über die Heiligkeit und pädagogische Bedeutung des Gesetzes in Anlehnung an Röm. 7, 12 und Gal. 3, 24 sagt, fördert die Frage nach der Stellung des Gesetzes zum Evangelium nicht. Dennoch, diese äusserliche Verbindung von beiden, jüdischem Nomismus und hellenistischer Speculation über die Person Jesu, hat die Grundlage hergeben müssen für den Aufbau der katholischen Kirche, die in Clemens mit Recht einen ihrer verdienstvollsten Väter verehrt.

In der weiteren Behandlung des Textes kommt nun der Homilet auf die von ihm in den Marcustext eingeflochtenen, aus Matth. 19, 21 entlehnten oder aber aus einem anderen als unserem kanonischen Marcus genommenen Worte: „Wenn du vollkommen werden willst.“

Er benutzt diese Worte, um die Lehre von der Willensfreiheit aufzustellen, ein Axiom, welches die sämtlichen Apologeten und die griechischen Väter des zweiten Jahrhunderts insgesamt aufgestellt haben. Er sagt, herrlich zeige der Heiland mit den Worten „wenn du willst“ die Freiheit der Seele; bei dem Menschen sei die Wahl, bei Gott die Gabe, der Denen giebt, welche wollen. Zwang übt er nicht und Gewalt hasst er (*βία ἐχθρὸν θεῷ*). Für diese Auffassung von Freiheit und Gnade beruft sich Clemens auf Matth. 7, 7: „Bittet, so wird euch gegeben werden, suchet“ etc. Diese Ansicht des dat volentibus scheint zusammenzustimmen mit dem augustinischen trahit (Deus), sed trahit volentem. Indessen scheint das nur so; denn wenn Augustinus den Hauptaccent auf das trahit legt und von da aus in der Theorie vom menschlichen Willen schliesslich zur Leugnung desselben kommt, so legt Clemens auf das velle den Ton und kommt schliesslich darauf, dass auch die Gnade ein Erwerb des Menschen ist. Er sagt: „Wenn du also willst, wahrhaft willst und dich nicht selbst betrügst, so erwirb das, was dir fehlt.“ Freilich woher das Wollen selbst kommt, das sagt er nicht, und das ist die crux bei seiner Theorie, wie bei allen Theorien, die die Willensfreiheit zu behaupten versuchen.

Clemens fährt nun fort mit der Erklärung der Worte: „Eins bleibt dir übrig.“ Anstatt sich aber an die Forderung Jesu zu halten, dass das Eine in dem gegenwärtigen Fall in der Dahingabe aller irdischen Güter bestehe, der dann weiter die Nachfolge sich anschliessen könne, redet Clemens Allerlei über das Eine, nämlich dass es sei das Bleibende, das Gute, was über das Gesetz hinausreiche, was „das Gesetz nicht giebt, was es nicht fasst, was Denen eigen ist, die das Leben haben“. Was das aber ist, sagt der Homilet nicht. Wo man eine Angabe über das auch das ewige Leben bedingende ethische Verhalten des das höchste Gut erstrebenden Menschen erwartet, erhält man nur die leere Versicherung, dass das ewige Leben das Eine sei,

was man auch durch Erfüllung aller Gesetze nicht davontragen könne. Der Reiche aber sei unmutig von dannen gegangen, weil es ihm gar nicht um das ewige Leben zu thun gewesen sei, sondern weil er sich nur den Schein eines guten Vorsatzes habe geben wollen. Wie freilich auf solch einem Scheinmenschen noch der liebende Blick Jesu habe ruhen und wie er zu der Ehrenbenennung eines Jüngers noch habe kommen können, das ist nicht einzusehen, ebensowenig wie der Flüchtling mit der vielgeschäftigen Martha verglichen werden kann, die Clemens aus Luc. 10, 41 citirt.

Nach diesen dogmatischen Willkürlichkeiten kommt der Ausleger endlich auf die Hauptsache zu sprechen. Er fragt: „Was war es nun, das ihn (den Reichen) zur Flucht trieb?“ Das waren die Worte: „Verkaufe, was du hast!“ Was will aber der Heiland mit dieser Forderung? „Nicht, wie Einige vorschnell annehmen, befiehlt er, das vorhandene Vermögen wegzuwerfen, sondern die falschen Ansichten aus der Seele auszureissen, die krankhafte Begier nach ihnen, die Sorgen, die Dornen des Lebens, welche den Samen des Lebens ersticken. Denn es ist nichts Grosses und Nacheiferungswürdiges, von seinen Schätzen zu lassen, so ohne allen Grund, nicht mit Rücksicht aufs Leben. Denn dann wären die, welche überhaupt nichts besitzen, sondern arme Bettler ihrer täglichen Bedürfnisse sind, nur darum die Seligsten, Geliebtesten und das ewige Leben Besitzenden, weil sie äussersten Mangel haben . . . Das ist nichts Neues, seinen Reichtum aufgeben, den Bettlern oder Armen schenken, da es schon Viele vor der Erscheinung des Erlösers gethan haben, die Einen um der Musse zu Studien und um einer todten Weisheit willen, die Anderen des nichtigen Gerüchtes und eitlen Ruhmes halber, Leute wie Anaxagoras, Demokritos und Krates“ (Cap. XI). Das ist also nach Clemens das Neue, das Lebengebende, was „die neue Creatur, der Sohn Gottes, als etwas Besonderes verkündet.

Nicht die äussere Erscheinung setzt er ein, sondern etwas Anderes, was durch diese hindurchscheint, . . . die Seele selbst und die Gesinnung von den Leidenschaften zu entledigen und das, was dem Geist fremd ist, mit der Wurzel auszuschneiden und wegzuwerfen. Das ist ein Lernstück, für den Gläubigen geeignet, und ein Lehrstück, des Erlösers würdig: *ἴδιον μὲν τοῦ πιστοῦ τὸ μάθημα, ἄξιον δὲ τοῦ Σωτῆρος τὸ δίδαγμα.*" Wenn das auch keine gute Exegese ist, aber es sind gute Gedanken, wenn Clemens hier (Cap. XII) darauf hinweist, dass man seine Schätze preisgeben kann und dabei die Leidenschaften vergrössern. Auch ist es richtig, wenn er sagt, dass die Eitelkeit in dem Gedanken, durch Preisgeben aller Schätze etwas Übermenschliches verrichtet zu haben, stete Nahrungszufuhr findet. Treffend weist der Autor darauf hin, dass Einer seinen Besitz wegwerfen und dabei doch die Begier nach Schätzen behalten kann. Auch „kann es nicht ausbleiben . . ., dass Einer, dem das zum Lebensunterhalt Nötige fehlt, nicht gebrochen werde im Geist und von besseren Dingen zurückgezogen, indem er jenes wie und woher nur immer sich zu verschaffen sucht".

Weiter weist Clemens (Cap. XIII) darauf hin, dass alle menschliche Gemeinschaft aufhören würde, wenn Keiner mehr etwas hätte. Hier gelte das Wort des Herrn: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon" etc. (Luc. 16, 9) sowie das andere: „Sammelt euch Schätze im Himmel" etc. (Matth. 6, 19), denn „wie würde wohl noch Jemand einen Hungerigen speisen, einen Dürstenden tränken, einen Nackenden kleiden, einen Obdachlosen aufnehmen, was doch Die, die es nicht thun, mit Feuer und der äussersten Finsternis bedroht, wenn jeder selbst zuerst an allem diesen Mangel hätte". Solche Bedürfnisse könne man nur mit Geld erfüllen. Befehle also der Herr, vom Geld abzustehen, so würde er auffordern, ein und dasselbe zu thun und nicht zu thun, Einen zu speisen und nicht zu speisen etc., d. h. er würde Unvernünftiges fordern. Also

nicht wegwerfen muss man die Schätze. „Besitztümer sind dazu da, besessen zu werden, und Geld, um zu gelten" (*κτήματα κτητὰ ὄντα, χρήματα χρήσιμα*). Es bildet für den menschlichen Liebesverkehr die Unterlage und den Grund, gleichsam als „Stoff und Werkzeuge" (*ὑποβέβληται καθάπερ ὕλη τις καὶ ὄργανον*). Auch der Reichtum ist ein Werkzeug, das man in rechter oder unrechter Weise gebrauchen kann (*καί ὁ πλοῦτος ὄργανόν ἐστι*). Er ist, wie jedes Werkzeug, zum Dienen bestimmt, nicht zum Herrschen (Cap. XIV) (*πέφυκε γὰρ ὑπηρετεῖν, ἀλλ' οὐκ ἄρχειν*). Es ist der Geist und seine Urteilskraft, die der Mensch frei in sich trägt und wodurch er eine freie Behandlung aller Dinge hat, die ihm gegeben sind. Also, so resumirt Clemens die ganze Betrachtung, nicht die Besitztümer soll man verschwinden lassen, sondern die Leidenschaften, die den besseren Gebrauch der Güter nicht gestatten. „Dass man also Alles, was man hat, verkaufen soll, das muss man als auf die Leidenschaften der Seele gesagt betrachten."

Wenn diese Gedanken alle und was noch in den folgenden Capiteln von Clemens Verwandtes hinzugefügt wird, was wir aber hier nicht weiter auszuführen brauchen, auch nicht im Entferntesten die richtige Auslegung der Worte Jesu bieten, so zeigen sie uns doch, mit welcher Freiheit sich die früheste christliche Predigt das Recht nahm, Worte des Evangeliums nach dem Gebrauch und dem Nutzen der Gemeinde zu verarbeiten. Eine mystische Asketik und die ihr entsprechende Anschauung von den Gütern dieser Welt konnte die Kirche nicht mehr brauchen, sobald sie eine gesellschaftliche Macht geworden war; sie musste da mit dem Hauptmittel jeder Macht, dem Reichtum an irdischen Schätzen, zu rechnen beginnen, und sie lernte das sehr gut. Je besser sie es aber lernte, desto scheuer ging sie mit blinzendem Auge an solchen Stellen des Evangeliums vorüber, die eine Verachtung der irdischen Schätze enthielten, weil sie sich fürchtete, an dieser Fackel sich zu verbrennen. Aus dieser Fackel ein heilsames

Licht zu machen, in dem die menschlichen Dinge sich noch erträglich betrachten liessen, dazu bot die platonisch-stoische Philosophie reichlichen Stoff. Und Clemens verarbeitet diesen Stoff ausgiebig genug, mit Tautologie, Ausmalungen und weitläufigen Wiederholungen, wie sie die Sprache der Predigten und Tractate immer gepflegt hat und wie sie ihrem Zweck, wirkungsvoll zu sein, bei den Meisten entsprechen. So wird denn nun in unserem Tractat der Gedanke, dass man arm an Schätzen sein kann, aber reich an Leidenschaften, in den folgenden Capiteln hin und her gewendet, um die einfache Wahrheit festzustellen, dass das, was „mit Einsicht, Mass und Frömmigkeit verwaltet wird“, nützt, aber nicht schadet. Auch das Wort: „Komm und folge mir!“ soll nur dem gelten, der die Seele rein, arm und bloss von Leidenschaften habe (Cap. XVI). Das sind die Armen am Geist, die der Herr selig preist und die auch den Verlust der Schätze ebenso gleichmütig tragen, wie ihren Besitz. Ein Mensch aber, der anstatt des Herzens Acker oder Metall hat, der kann nicht nach dem Himmelreich streben; er gehört nicht zu Denen, „die da hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit Gottes“ (Cap. XVII).

Diese Auffassung, wie sie Clemens von dem Worte Jesu giebt, dass die Reichen schwer ins Himmelreich eingehen werden, nämlich, dass damit der Reiche gemeint sei, der reich sei an Leidenschaften, und dass man die Seele von diesen losmachen müsse, diese Auffassung nennt er ein „Verstehen auf eine gebildete Weise, nicht linkisch, tölpisch und fleischlich“ (Cap. XVIII). Und damit hat gewiss der Redner und der Tractatschreiber seiner Zuhörerschaft gewaltig imponirt. Liefen doch schliesslich alle diese Gedanken auf die Weisheit der Tagesphilosophie hinaus, dass das, „was zum Leben verhilft, vor allem und zuerst die Seele ist“. Der christliche Prediger that damit freilich weiter nichts, als ein Thema zu behandeln, was auch noch zu seiner Zeit von den Philosophen ihren Pfleg-

lingen gegenüber in tausend Variationen behandelt wurde. Aber es war doch noch ein grosser Unterschied. Hinter dem christlichen Prediger stand bereits eine Macht, die hinter dem neuplatonisch-stoischen Philosophen und Seelenarzt nicht stand, die Kirche mit ihren sehr handgreiflich ausgeprägten, die Phantasie ausfüllenden, aus dem Judentum entnommenen Begriffen vom Himmelreich, dem Leben dereinst in demselben und dem gegenwärtigen und zukünftigen Herrn desselben. Das waren Bausteine zu einer grossen Gemeinschaft, in der alle Unterschiede im Lebenshaushalt neben einander bestehen und friedlich ausgeglichen werden konnten, wie sie der philosophischen Betrachtung fern blieben. Dass man mit dem geistlichen Reichtum, wie er nun dem fleischlichen gegenübergesetzt wurde, einen Schatz im Himmel habe, wie es Cap. XIX heisst, hatte für jeden Gläubigen Hand und Fuss, ein Vorteil, der dem die Ataraxie der Seele predigenden Stoiker abging.

Die Verfestigung der religiösen Vorstellungen zu harten dogmatischen Begriffen, deren Aufstellung immer zugleich eine Härte des Gefühlslebens documentirt, zeigt sich bei Clemens zwar noch in den Anfängen, immerhin aber zeigt sie sich. So z. B. will er das Wort Jesu in seinem Text erklären: „Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott," und sagt dazu: Wer ernstlich nach solcher Leidenschaftslosigkeit strebe, in der Clemens die Sündlosigkeit und Vollkommenheit selbst sieht (Cap. XXI), der empfange die Hülfe des göttlichen Beistandes; „der Seele, die da wolle, wendet sich hülfreich der Geist Gottes zu" (*βουλομέναις ὁ θεὸς ταῖς ψυχαῖς συνεπιπνεῖ*). Dieser in die Kirchenlehre von den Scholastikern aufgenommene Satz: Deus volentibus animis adspirat, scheint noch die reine hellenische Freiheitsluft zu atmen, wenn nur nicht sofort eine Beigabe folgte, die gar zu viel Stickstoff enthält. Denn Clemens fügt hinzu: wer aber von seinem Streben ablässt, von dem zieht sich der Geist Gottes wieder zurück. „Das Reich Gottes wird Keinem im Schlaf

und im Nichtsthun zu teil, sondern die Gewalt anwenden, rauben es. Denn das allein ist eine edle Gewalt, Gott zwingen und von Gott das Leben rauben. Er aber, wenn er sieht, wie man ihn fest, ja wie man ihn gewaltsam hält, giebt nach, weicht.“ Das ist die harte Vorstellung von Gott als einem unbarmherzigen Richter, dem man scharf in den Ohren liegen muss, wenn man etwas ausrichten will und die der Homilet durch eine bis in unsere Tage gangbare Exegese der Stelle Matth. 9, 12: *οἱ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν* (*τὴν βασιλείαν*) gewinnt. Die Worte gehen auf die Pharisäer und Schriftgelehrten, die in ihrer gewaltthätigen Weise das Himmelreich den Menschen wegnehmen. Nach Clemens zeigen die Worte, dass man Gott zwingen kann zur Öffnung des Himmelreichs. Gott kann zwar den Menschen nicht zwingen zum Heile; denn das wäre „Sache eines Gewaltthätigen“, aber der Mensch kann Gott zwingen. Und diese ganze Auslegung soll auch Petrus aus den Worten des Herrn herausgehört haben, er, der Selige, Auserkorene, Erwählte, der Erste unter den Jüngern, für den allein der Heiland den Zins ebenso bezahlt, wie für sich. Auch Petrus habe mit den Worten im Texte: „Wir haben Alles gelassen,“ nicht die vier „Obolen“ gemeint, die er etwa im Vermögen haben mochte, sondern seine „alten Besitztümer, seine Seelenkrankheiten“. Man sieht aus der Stelle nicht nur, wie die Person des Petrus auf seinem Piedestal als primus omnium festgenagelt dasteht, sondern auch, wie verschobene dogmatische Sätze auch eine verschobene Exegese im Gefolge führen.

Diesen ersten Teil, der die Exegese des Marcustextes mit daran geknüpften dogmatischen Betrachtungen enthält, schliesst nun Clemens mit den Worten im 26. Capitel: „Was wir uns vorgesetzt hatten, das, meine ich, ist . . . gezeigt worden, dass nämlich der Erlöser auf keine Weise die Reichen . . . ausgeschlossen hat; er hat ihnen nicht die Rettung abgeschnitten, wenn sie ihr Leben unter die Gebote Gottes beugen können und wollen, diese dem Zeit-

lichen vorziehen und auf den Herrn mit unverrücktem Auge sehen, wie auf den Wink eines guten Steuermannes ... Ist das nicht, so wird eher ein Kameel durch ein Nadelöhr gehen, als solch' ein Reicher (der sich im Innern nicht von der Macht seiner Güter losmachen kann) ins Himmelreich kommen."

Mit dem 27. Capitel beginnt nun der zweite Teil unseres homiletischen Tractates, in welchem über „den Zweck der Parabel" gesprochen werden soll. Es ist sehr bezeichnend, dass ein Gespräch, wie es unser Marcustext bietet, das ganz aus dem Leben heraus geschöpft ist und die volle Färbung eines wirklichen Vorganges aufweist, hier als eine Parabel vorgeführt wird. Der Schriftsteller verrät hierdurch, wie sehr ihm die Wirklichkeit des Vorganges selbst peinlich ist. Er macht daraus den fingirten Vorgang einer Parabel, über deren Zweck (δἰ ὃ λέλεκται), d. h. also über deren Lehrinhalt, er nunmehr sprechen will. Die ganze Sache soll erzählt sein, um zu zeigen, wie der Reichtum richtig angewandt werden kann und soll. In der Auseinandersetzung darüber herrscht nun eine breite Weitschweifigkeit, noch mehr als im ersten Teile. Wir werden uns deshalb kurz fassen.

Der Hauptgedanke, der durch Alles hindurch geht, ist: den Reichtum muss man zur Mildthätigkeit gegen fromme und bedürftige Glaubensgenossen verwenden. Das ist das immer wieder und wieder variirte Leitmotiv.

Und zwar weist Clemens zunächst auf die Worte Jesu hin, die er Matth. 22, 36—40 über das grösste Gebot im Gesetz gesprochen hat. Da habe der Meister gelehrt, zuerst Gott zu lieben, der das Grösste und Höchste sei, unser Vater, durch den Alles geworden ist und ist. „Wie viel einer Gott liebt, um so viel dringt er in Gott ein." Die zweite, nicht geringere Stelle nimmt die Liebe zum Nächsten ein. Wer der Nächste sei, das habe der Meister in der Erzählung vom barmherzigen Samariter (Luc. 10, 29 ff.) gezeigt. Unter dem Samariter soll aber nach

Clemens der Erlöser selbst zu verstehen sein (Cap. XXIX). „Wer hat sich unserer mehr erbarmt, als er, da wir von den Herrschern der Welt der Finsternis beinahe bis auf den Tod verwundet waren durch viele Wunden, durch Furcht, Begierde, Zorn, Traurigkeit, Täuschung und Lust? Für diese Wunden ist Jesus allein der Arzt . . . Ihn muss man lieben, gleich wie Gott.“ Es liebt aber Christum Jesum, wer seinen Willen thut und seine Gebote achtet. Dann muss man „Diejenigen lieben und wert halten, die an ihn glauben. Denn was einer gegen einen Jünger thut, das nimmt der Herr für sich an und achtet es, als wäre es ihm gethan.“ Für diesen Gedanken citirt Clemens die Stelle Matth. 25, 34 ff.: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt. Denn ich habe gehungert und ihr habt mir zu essen gegeben, ich habe gedürstet“ etc. Auch auf Matth. 10, 40 und Luc. 10, 16 beruft er sich, indem er beide Stellen in einen Satz zusammenzieht: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf; wer euch nicht aufnimmt, der verachtet mich“ (Cap. XXX). Diese nennt der Herr, so fährt Clemens weiter fort, Kinder, Unmündige, seine Freunde und Kleinen „hier, im Verhältnis zu der Grösse, die ihnen oben werden soll“. Für diese Prädicate citirt er die betreffenden Stellen in Matth. 18, 10. Luc. 12, 32. Matth. 11, 11. 10, 41. 42. An die letztere Stelle: „Wer einen Jünger in eines Jüngers Namen mit einem Becher kalten Wassers tränkt, der wird seinen Lohn nicht verlieren,“ knüpft Clemens die Bemerkung: „Dieser Lohn allein ist's, der nicht verloren geht.“ Es komme also darauf an, „einen von Denen zu erquicken, die eine ewige Hütte haben bei dem Vater“. Und da sollst du nicht warten, bis du gebeten wirst, „sondern du sollst selbst die suchen, die eine Wohlthat empfangen mögen und die würdige Jünger des Erlösers sind“ (Cap. XXXI). Dass ein solcher Lohn für das mitteilende Geben gesetzt ist, nämlich eine ewige Behausung, das ladet ein „zu einem schönen Tausch

und göttlichen Handel. Für Geld kauft Einer sich die Unsterblichkeit, giebt die vergänglichen Schätze der Welt und empfängt dafür nun ewige Behausung im Himmel" (Cap. XXXII).

Wie giebt man? fragt Clemens weiter. Nach der Antwort, die er darauf erteilt, hätte statt des „wie" ein „wem" stehen sollen. Die Antwort lautet nämlich: man soll nicht allein seinen Freunden geben, sondern auch den Freunden der Freunde. Ist nun Einer Gottes Freund, so giebt er also auch den Freunden Gottes. Da man sich aber irren könnte, wollte man entscheiden zwischen Würdigen und Unwürdigen, so soll man nicht entscheiden, sondern lieber auch Unwürdigen wohl thun, um nicht etwa Gottgeliebte zu vernachlässigen. Auf diesem mühevollen und gesuchten Wege kommt Clemens zu der Behauptung, dass die mitteilende Barmherzigkeit nur ein unterschiedsloses Geben kennt. Dabei beruft er sich auf Matth. 7, 1 und Luc. 6, 38, beschränkt aber sofort die in Jesu Worten unbeschränkte Unterschiedslosigkeit auf „Alle, die als Jünger Gottes eingeschrieben sind", d. h. auf Alle, die zur christlichen Gemeinde gehören (Cap. XXXIII). Denen sollst du dein Herz öffnen und nicht verächtlich auf die äussere Gestalt sehen . . . „Ein Kleid ist diese, uns von aussen umgethan, wegen unseres Eingangs in die Welt; . . . aber inwendig wohnt verborgen der Vater und dessen Sohn, der für uns gestorben ist und mit uns aufersteht." In der sichtbaren, armen und hässlichen Gestalt, in diesem irdenen Gefäss (die Worte erinnern an 2. Kor. 4, 7) tragen wir einen Schatz, der Tod und Teufel täuscht, die ihn nicht kennen, der aber beschützt wird „durch die Macht Gottes des Vaters und durch das Blut Gottes des Sohnes und durch den Thau des heiligen Geistes".

Also sammle dir „ein Heer, unbewaffnet und unkriegerisch . . ., gottesfürchtige Greise, gottgeliebte Waisen, mit Sanftmut bewaffnete Wittwen, mit Liebe geschmückte Männer". Von den Gebeten solcher Gläubigen wird nach

der Versicherung des Clemens auch ein sinkendes Schiff so gesteuert, dass es wieder auftaucht, Räuber werden entwaffnet und Krankheiten durch Handauflegen vertrieben (Cap. XXXIV). „Alle diese (betenden Frommen) sind sichere Soldaten und Wächter (Cap. XXXV), . . . der Eine kann für dich bitten bei Gott, ein Anderer dich trösten, wenn du krank bist, ein Anderer mitfühlend Thränen und Seufzer darbringen, ein Anderer kann dich etwas lehren von dem, was zum Heile dient . . . Alle aber dich lieben." Alle diese Gottgefälligen sind auch des Namens würdig, den „sie wie ein Diadem an sich tragen", d. h. des Namens Christen (Cap. XXXVI). „Indess giebt es noch Einige, die auserwählter sind als die Auserwählten und um so leuchtender, als sie aus der Brandung der Welt ihr Schiff zum Hafen gezogen und sich selbst in Sicherheit gebracht haben." Sie verschmähen es, ihren Adel der Welt sehen zu lassen. Das Wort nennt sie das Licht der Welt und das Salz der Erde. Natürlich ist dies ein Hinweis auf das Einsiedler- und Mönchswesen, wie es damals in Ägypten bereits seinen Anlauf nahm. Diese Heiligen, die es aber nach Versicherung des Clemens selbst nicht scheinen wollen, sind „der Samen Gottes, der wie zu einer Pilgerschaft hierher gesandt ist". In dieser mystischen Anschauung, die hier (Cap. XXXVI) vorgetragen wird, tritt das Collectivum der Auserwählten, „die in der Tiefe ihres Geistes die unaussprechlichen Geheimnisse verbergen", ganz an die Stelle des Auserwählten, des Sohnes Gottes, wird auch so genannt, „das wahre Kind und der Erbe" und ist der Samen, „durch welchen auch die sichtbare und unsichtbare Welt geschaffen . . . Alle Dinge werden zusammengehalten, so lange der Samen hier bleibt; wird er aber eingesammelt, so werden auch jene auf das schnellste vergehen." Die Auserwählten sind also die Welt, in der Christus selbst sich als Geist auslebt und zur Erscheinung kommt, gewissermassen ein zweiter Advent des ewigen Wortes, wofür Clemens den Ausdruck des

ewigen „Samens“ gebraucht. Erst die deutschen Mystiker des späteren Mittelalters bringen wieder ähnliche Gedanken. Diese Abhängigkeit des Weltbestandes von dem Dasein der Auserwählten mag eins von den unaussprechlichen Geheimnissen sein, die diese nach Clemens in sich bergen. Werden sie eingesammelt zum Vater, so hören dann auch die Geheimnisse auf; dann ist Alles für sie lichtvoll und offenbar. In diesem Sinne fragt Clemens Cap. XXXVII: „Was braucht es dann noch für Gott der Geheimnisse seiner Liebe? Dann wirst du schauen den Busen des Vaters, den der eingeborene Sohn allein uns gewiesen hat. Es ist aber auch Gott selbst die Liebe, und durch die Liebe wird er von uns erfasst. Und so weit er unaussagbar ist, d. h. der Tiefe der Gottheit nach, ist er Vater (*τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ, πατήρ*); so weit er sich aber uns mitteilt, ist er Mutter (*τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς, γέγονε μήτηρ*). Gott Vater zieht in der Liebe das Weibliche an (*ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη*).“ Dieser Ausspruch des Clemens: „Gott zieht das Weibliche an“ ist für die Kirchenlehre scheinbar wie verloren geblieben; in Wahrheit ist der Gedanke der latente Trieb gewesen bei der Aufstellung und Entwickelung des ganzen Mariencultus. Es hat sich da das Bedürfnis der religiösen Phantasie geltend gemacht, die Gottheit in die Differenz eines männlichen und eines weiblichen Princips heraustreten zu lassen. Nebenbei will ich bemerken, dass der Gedanke des Clemens in dem Goethe'schen: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan“ einen dichterischen Anklang gefunden hat; das ewig Weibliche ist bei Goethe auch nur ein Ausdruck für die ewige Liebe. Merkwürdig ist, dass auch Bismarck, wie Moritz Busch einmal in seinen Tagebuchblättern erzählt, den Gedanken äussert, es liege nahe, in der Gottheit auch ein weibliches Princip zu statuiren, da der ganze Weltorganismus die Differenz in Männliches und Weibliches aufweise. Das sage er im Ernst, nicht etwa, um zu spotten, was ihm fern liege. Clemens selbst sieht nun als „ein grosses Zeichen

der Liebe“, also des Weiblichen in Gott, das an, dass er den Sohn aus sich heraus geboren hat, der, wie er sein Leben für einen Jeden von uns gegeben, auch fordere, dass wir es für einander geben sollen. Wenn wir aber unseren Brüdern das Leben schulden, um wie viel mehr dann alle diese weltlichen Dinge, „das Bettelhafte, Fremde und Vergängliche“. Dafür beruft sich Clemens auf 1. Joh. 3, 14. 1. Petr. 4, 8 u. a., besonders ausgiebig aber auf 1. Kor. 13 mit dem Schlussvers: „Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, aber die Liebe ist die grösste unter ihnen.“ „Wer in seine Seele, so folgert er, die Liebe aufnimmt, der kann, auch wenn er in vielen Sünden gelebt . . ., doch die Fehler wieder gut machen, indem er seine Liebe wachsen lässt und eine wahre Reue annimmt.“ In der Reue sind Jedem die Thüren zu Gott aufgethan und „dreimal gern nimmt der Vater den in Wahrheit reuigen Sohn auf“ (Cap. XXXIX). Nur dass es wahre Reue sei, die dauernde Früchte des Guten zeitigt. Und nun redet er mit vielen Worten eines ziemlich hausbackenen Moralismus über die wahre und falsche Reue, die nicht dauere. Die Reue, die nicht vor Rückfällen in die alten Laster schützt, verfällt so sicher dem Gericht, als das (auch von Justinus M., dial. c. Tryph. S. 26 citirte, einem apokryphen Evangelium entlehnte) Wort des Herrn wahr ist: „Worin ich euch finde, darin will ich euch richten“ (Cap. XL).

Damit nun bei wahrhaftiger Reue durch ununterbrochene Übung im Guten der richtige Zustand hergestellt wird, ist es nötig, dass der hoffährtige, herrische, reiche Mensch sich einen Mann Gottes zur Seite stelle als Lehrer und Leiter, den er hört, wenn er freimütig, zugleich ernst und mild zu ihm redet (Cap. XLI). „Diesen fürchte, wenn er zürnt, sei traurig, wenn er seufzt, scheue ihn, wenn er dich vom Zorne abhalten will . . . Er wird für dich reine Gebete zum Himmel schicken, von dir geehrt wie ein Engel Gottes und in nichts betrübt.“

Mit dieser Empfehlung eines Seelsorgers für den

Reichen, also mit dem Hinweis auf den Bischof der Gemeinde und seinen Klerus, endigt die homiletische Abhandlung über das Thema: „Wie wird ein Reicher ins Reich Gottes kommen?“ Um aber die Wahrheit seiner Ratschläge, insonderheit auch die seelsorgerliche Empfehlung des Bischofs und des Klerus durch ein Beispiel zu bekräftigen, giebt Clemens zum Schluss die durch die Tradition ihm zugekommene, später auch von anderen Schriftstellern, wie von Eusebius eccl. hist. 3, 23 berichtete Erzählung vom Apostel Johannes und dem geretteten Jüngling. Wie der Apostel uns die vollendete Hirtentreue zeigt, so der aus der Tiefe des Lasters gerettete Jüngling die Reue, die in die himmlischen Hütten einführt, wo der Erlöser uns „ein schattenloses, ewiges Licht gewährt“ und die zum Heile Geretteten in den Schooss des Vaters führt. Der ganze Tractat schliesst mit den Worten: „Dem aber, welcher auf seine Rettung sieht und sich darnach sehnt und mit Ungestüm und Gewalt bittet, dass Gott ihm eine wahrhaftige Reinigung und ein unwandelbares Leben geben möge, dem wird es der gute Vater im Himmel geben. Ihm sei Ruhm, Ehre, Macht, ewige Hoheit jetzt und immerdar auf alle Geschlechter und in alle Zeiten durch seinen Sohn Jesus Christus, den Herrn über die Lebenden und über die Todten, und durch den heiligen Geist. Amen!“ Wenn die Echtheit der Schlussperiode, wie wir schon früher sagten, von manchen Gelehrten wegen ihrer ausgeführten Dreieinigkeitslehre und ihres feierlichen, zu einer wissenschaftlichen Abhandlung nicht passenden Tones angezweifelt worden ist, so ist in ihr vielmehr eine Bestätigung für die Ansicht zu sehen, dass der ganze Tractat aus einer oder mehreren Predigten entstanden ist.

Professor Gothein aus Bonn, der im Februar 1900 für die Gehe-Stiftung in Dresden einen Vortrag hielt über „Die Stellung der Kirche zur Volkswirtschaft“, machte

die Bemerkung, dass in der kirchlichen Litteratur eine zwiefach verschiedene Stellung des Christentums zum Wirtschaftsleben zu Tage trete. Gnostisch und asketisch gerichtete Geister forderten die Befreiung vom Irdischen und verhielten sich darum ganz gleichgültig gegen das wirtschaftliche Leben, philosophisch Gebildete, zumeist Hellenisten, suchten die Christenheit dem wirklichen Leben zu nähern. In diese Klasse gehört nun vor Allen Clemens von Alexandrien. Aus dem, was wir von ihm gesagt und citirt haben, geht hervor, dass er das Eigentum für berechtigt erklärt, aber nur so weit, als dadurch den Nächsten, die unsere Brüder sind, genützt werde; die Güter dieser Welt sollen dazu dienen, den Nächsten geistig und leiblich zu unterstützen. Dazu hat der Besitzende die freie Verfügung über sein Eigentum. Hiermit wurde der Communismus, der in der Tendenz der Gleichgültigkeit gegen das irdische Gut liegt, abgelehnt und die Christianisirung der Heidenwelt ermöglicht. Denn die Kirche wurde in den Stand gesetzt, den wachsenden socialen Aufgaben, denen das Heidentum alle Tage ratloser gegenüber stand, selber gewachsen zu sein. Zum Zerfall des Heidentums trug mächtig bei, dass es zur Lösung der entstandenen socialen Aufgaben sich unbrauchbar zeigte. Auch die christliche Gemeinde, hätte sie die scharfe Scheidung zwischen Diesseits und Jenseits, die ihr anfänglich inhärirte, festgehalten, wäre unfähig zur Lösung der gesellschaftlichen Frage gewesen; sie wäre dann weltflüchtig geworden und hätte im Eigentum eine Verkörperung der Sünde gefunden, wie in der That später diese Anschauung Thomas von Aquino zum Dogma stempelte. Anlage dazu hatte, wie gesagt, das Christentum in seinen Anfängen. Dass aber diese Anschauung selbst und dass die Gleichgültigkeit gegen das weltliche Leben und Gut nicht zum Charakter des Christentums wurde, das verhinderte die Wirkung des persönlichen Lebens Christi, dieses Lebens, dem die Liebe das oberste Gesetz war auch für seine Ge-

meinde. Nicht das Dogma von der Trinität, speciell vom Gottessohn, hat die Heidenwelt gestürzt, sondern die vorbildlich gestützte Lehre, dass der Nächste mein Bruder sei. Göttersöhne hatte die Heidenwelt selbst genug, Liebe hatte sie wenig; und wo diese auftrat, machte sie sich als ein Verhalten gegen Standesgenossen geltend, oder höchstens, wie bei den Juden, gegen Volksgenossen.

Mit dem obersten Gesetz der Liebe wird das persönliche Verhalten des Menschen zum Menschen als ein brüderliches bestimmt und auch dem Eigentum seine Pflicht angewiesen, Basis für den Haushalt Gottes auf Erden zu sein. Wenn die zwiefach verschiedene Stellung der christlichen Litteratur zur weltlichen Wirtschaftslehre ihre Begründung und Analogie in der zwiefachen neutestamentlichen Anschauung zum Eigentum hat, nach welcher es einerseits eine völlige Gleichgültigkeit gegen allen Besitz zeigt, andererseits den Gebrauch des Eigentums im brüderlichen Sinne verlangt, so ist es dieser zweiten Richtung zu danken, dass das Christentum sich sehr bald nach seinem Auftreten fähig gezeigt hat und fort und fort fähig zeigt, eine stetige Wandlung zur gesellschaftlichen Verjüngung des Volkslebens zu bewirken. Ob diese Wandlung des gesellschaftlichen Körpers kirchensocialistischer oder staatssocialistischer Art ist, das hängt von der Gesamtcultur einer jeden Zeit und von der Richtung der Geister in jeder Periode ab. Heutzutage ist der staatssocialistische Charakter des Christentums der vorherrschende, und zwar schon seit Luther, der im Staat eine gottgewollte Institution sah. Wir modernen Menschen sehen in ihm nicht blos *eine*, sondern *die* göttliche Ordnung selbst, in der sich die Volksseele nach allen Seiten hin auslebt, den Gesamtorganismus, der alle anderen Organisationen als seine Momente in sich befasst. Unter diesen ist auch die kirchliche Organisation, deren Existenz und Function zur Gesundung des Volksgemüts unerlässlich ist und ebenso notwendig, wie die Institution der Justiz für das geordnete

Zusammenleben der Einzelpersönlichkeiten. Deshalb wird die Kirche auch für die kommende Zeit als Cultusanstalt im Staate notwendig sein, aber auch nur als solche, und zwar mit oder ohne Synodalverfassung, ist ihre Stellung im Gesamtleben des Volkes berechtigt, was für uns Protestanten eine sich von selbst verstehende Sache ist, für die Katholiken aber nicht. Denn der Katholicismus construirt die Gesellschaft kirchensocialistisch. Darum aber gehört auch die Zukunft dem Protestantismus. Der kirchensocialistische Aufbau der Gesellschaft gehört der Vergangenheit an und war gegenüber dem heidnischen Staat notwendig, wie er es nicht ist gegenüber dem christlichen Staat. Grundlegend für diese kirchensocialistische Richtung der Gesellschaft war die Zeit des Clemens und Clemens selbst in hervorragendem Maasse. Er hat zu dem kirchensocialistischen Bau der christlichen Gesellschaft mächtig beigetragen, und wie gesagt, zu ihrem Heil; denn sie überdauerte dadurch den Zerfall des römischen Reiches und behauptete sich als Basis für eine Neuordnung der Völkerwelt. Clemens hat seine Bedeutung gerade darin, dass er das Eigentum im christlichen Sinne zu verwenden lehrt, wobei die menschlichen Dinge und Lagen oft recht schief und verdreht aufgefasst werden, immerhin aber eine gesunde Grundlage salvirt bleibt. Hätte die andere Anschauung vom Eigentum als einer für das wahre Heil des Menschen gleichgültigen, wenn nicht schädlichen Sache, die Oberhand so behauptet, wie sie in den Anfängen des Christentums das zu wollen schien, so würde die Kirche als Secte im Communismus stecken geblieben sein. Dass dies nicht geschah, war nur dadurch möglich, dass sich das Christentum als Liebesmacht erwies und als solche die heidnische Welt durchdrang, auch sie am Ende mit sich versöhnend.

XXII.

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Matth. XXV, 1—13.

Von

A. Hilgenfeld.

Von Adolf Jülicher liegt das stattliche Werk über die Gleichnisreden Jesu jetzt vollständig vor, Teil I in 2. Auflage, 1899, Teil II, Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, 1899. Über das Verhalten des höchst sorgfältigen Gelehrten zu meinen betreffenden Forschungen habe ich mich schon ausgesprochen in dieser Zeitschrift 1901, I, S. 7 f. Willibald Beyschlag hat kurz vor seinem Tode in den deutsch-evangelischen Blättern 1900, X, S. 647—656, folgendes Urteil gegeben: „Gegen die alte Deutung der Gleichnisse als Allegorien, in denen jeder einzelne Umstand und Zug einen einzelnen dogmatischen Begriff oder Lehrsatz ausdrücken wolle, ist neuerdings mit Recht darauf gedrungen worden, in jedem Gleichnis nur den einheitlichen, in der Lehraufgabe Jesu motivirten Gedanken zu suchen, dem dasselbe zum einfachen Veranschaulichen diene. Von dieser Ansicht ist denn auch der neueste Ausleger der Parabeln, Jülicher, in seinem umfassend angelegten, scharfsinnigen und gelehrten Werk ausgegangen und mit Recht. Aber er scheint uns vielfach in den entgegengesetzten Fehler einer übertriebenen Vereinfachung verfallen zu sein: von einer vorgefassten Meinung aus achtet er, ebenso wie sein Vorgänger in dieser Methode, Bernhard Weiss, die in den Evangelien vorliegenden Überlieferungen über den Sinn der Gleichnisse, welche doch denselben Anspruch auf

Beachtung haben und zum Teil auf Jesu eigene Anschauung zurückgeführt werden, für gering, und wo sich Schwierigkeiten ergeben, da ist der Ausleger nach moderner kritischer Manier nur allzu rasch bereit, den Knoten, den er nach seiner vorgefassten Meinung nicht lösen kann, zu zerhauen. Das Gleichnis Mt. XX, 1—15 soll gegen den Anstoss gerichtet sein, den die Pharisäer und Ihresgleichen an dem Aufschliessen des Himmelreichs für Zöllner und Sünder in der Predigt Jesu genommen hätten: Das Eine Himmelreich offen für Sünder und für Gerechte." Diese Auslegung fand Beyschlag „charakteristisch für die vollkommene Gleichgültigkeit unserer modernen Theologie gegen die christliche Lehrtradition aller Jahrhunderte von den Aposteln an: in schneidendem Widerspruch mit dem Römer- und Galaterbrief, ja mit der christlichen Lehre aller Zeiten würde Jesus hier zweierlei Wege zur Seligkeit lehren, einen des eigenen Werkverdienstes und einen der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit. Muss man nicht einer Gleichnisauslegung von vorn herein das grösste Misstrauen entgegenbringen, welche das Evangelium Jesu in dieser unerhörten Weise interpretirt?"

Dass Jülicher meine, schon von de Wette angeregte Deutung ganz bei Seite lässt, kann mich nicht befremden, da ich ihm ja als einer von den „Epigonen der vornehmsten kritischen Dynastie" gelte. Hat er es doch auch gar nicht für nötig gehalten, meine schon in dem Buche über die Evangelien, 1854, S. 98, vorgetragene, aber in dieser Zeitschrift 1893, Bd. II, Heft I, S. 126—142 gegen ihn ausgeführte Deutung des Gleichnisses vom Hochzeitsmahl Mt. XXII, 1—14 auch nur in Erwägung zu ziehen. Thatsächlich wendet Jülicher das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge so an, dass die Arbeiter, welche in der Evangelienforschung die Last des Tages (eines vollen halben Jahrhunderts) mit seiner Gluthitze getragen haben, nur zusehen sollen, wogegen in elfter Stunde Hinzugekommene vollen Lohn erhalten. Ich erkenne Jülicher's

Mühe und Sorgfalt vollkommen an, darf aber doch in einem Falle, wo der gegen alle altkirchliche Überlieferung und gegen bis jetzt nicht widerlegte Nachweisungen dem Matthäus vorangestellte Marcus gar nicht in Betracht kommt, seine Arbeit wohl näher ansehen.

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt. XXV, 1—13 behandelt Jülicher (II, S. 448—459). Ein Bräutigam wird erwartet, erst nach Sonnenuntergang. Mit Lampen gehen ja zehn Jungfrauen aus, um ihm zu begegnen. Jülicher nimmt einen Hochzeitsfestzug wahr, dessen Anfang (nicht etwa Schluss) bei Nacht doch sehr befremden muss. G. B. Winer (B. R. W. B. Hochzeit): „Am Hochzeitstage begab sich der Bräutigam geschmückt und gesalbt mit seinen Begleitern in das Haus der Braut und führte dieselbe geschmückt, tief verschleiert und von ihren Gespielinnen begleitet in feierlichem Zuge unter Gesang, Musik und Tanz Abends bei Fackel- und Lampenschein in das Haus seines Vaters.“ Die Abendzeit hat Winer aber nur durch unser Gleichnis belegt, wo der Bräutigam keineswegs am Tage mit Genossen in das Haus der Braut gegangen ist, um diese mit festlichem Geleite befreundeter Jungfrauen in das Haus seines Vaters zu führen. Der Bräutigam ist hier gar nicht am Orte, sondern wird von auswärts erwartet. Jungfrauen bilden nicht etwa das Geleite der Braut, sondern ziehen dem Bräutigam entgegen. Weder über die Begleiter des Bräutigams noch über die Braut erfährt man das Geringste. Macht Jülicher uns den Vorgang klar?

Bei Abend sollen die Jungfrauen aus ihrem Orte herausziehen, um den Bräutigam zu empfangen. Bedenkt man nun, dass die gegenwärtige Königin der Niederlande dem aus Deutschland zur Hochzeit kommenden fürstlichen Bräutigam nicht etwa blos ihre Hofdamen entgegenschickte, sondern selbst entgegenreiste, so muss man es wahrlich befremdend finden, dass hier unter den empfangenden Jungfrauen die Braut fehlt. Nach Jülicher (S. 449)

hat der Bräutigam „sie bereits in das neu zu beziehende Haus geschafft, wo auch die Hochzeit gefeiert werden soll, seine eigene Ankunft indessen bis zum Abend der Hochzeitsfeier selbst verschoben". Wie soll aber der Bräutigam nur die Braut in das neu zu beziehende Haus schon geschafft haben, ohne schon damals die Hochzeit gefeiert zu haben? Nachdem er sie eingeführt, soll er (in dringenden Geschäften?) sofort abgereist sein, um nach wer weiss wie vielen Tagen zur Hochzeitsfeier wiederzukommen? Die Vorstellung wird immer seltsamer, wenn Jülicher fortfährt: „Ihn einzuholen darf nicht die Braut selber sich aufmachen, wohl aber ihre Gespielinnen [wie wenn die Königin Wilhelmina im Haag geblieben wäre und nur zehn Hoffräulein dem Bräutigam entgegengeschickt hätte]; die ziehen ihm entgegen bis zu einer jedenfalls verabredeten Stelle, wo der eine Zug auf den anderen warten soll[1]); von da an wird dann der Bräutigam, der [nachdem er die Braut in das neu zu beziehende Haus geschafft hat] schon längst inmitten seiner Freunde wandert, mit den ihn bewillkommnenden Freundinnen der Braut vereint, in festlichem Apparat [bei Nacht!] durch die Strassen ziehen zu dem Festsaal [wo die Braut ihn erwartet], um die Hochzeit zu beginnen." Das nennt Jülicher ein „Bild aus dem Volksleben".

Das völlige Zurücktreten der Braut bezeichnet Jülicher selbst (S. 449) als einen dunkeln Punkt. Die Braut tritt nun aber keineswegs zurück, sondern wird samt dem Bräutigam erwartet nach einem alten und weitverbreiteten, in der römisch-katholischen Kirche noch heute

[1]) Ich gehe wahrlich nicht darauf aus, Jülicher's Deutung lächerlich zu machen. Soll aber der Rat, welchen v. 9 die klugen Jungfrauen den törichten geben: „Ziehet vielmehr zu den (Öl-)Händlern und kaufet für euch selbst," „nicht ironisch gemeint" sein (S. 452), so erscheint die verabredete Stelle, „wo der eine Zug auf den anderen warten soll", fast wie eine Eisenbahn-Station, wo noch nach Mitternacht Öl zu kaufen ist.

geltenden Texte, welcher die zehn Jungfrauen ausziehen lässt (v. 1) *εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου καὶ τῆς νύμφης*[1]). Wird das Brautpaar nach Sonnenuntergang von auswärts erwartet, so ist es eher begreiflich, dass ihm aus dem Orte seines künftigen Wohnens, aus dem Wohnsitze des Bräutigams, welcher v. 11. 12 als Hausherr erscheint, zehn Jungfrauen mit Fackeln bis vor das Thor entgegenziehen und dort, weil die Ankunft sich verzögert, einschlafen, bis um Mitternacht die Ankunft laut verkündigt wird. Da ist die Braut nicht schon vorher in das Haus ihrer zukünftigen Wirksamkeit geschafft, um schliesslich mit den Mägden das Hochzeitsmahl anzurichten, sondern zieht an der Seite des jungen Gatten feierlich ein. Sollte durch drei Wörtlein, welche der herkömmliche Text weglässt, der dunkle Punkt nicht aufgehellt werden? Jülicher giebt zu: „Das Interesse der allegorisirenden Auslegung hat diesen Zusatz *καὶ τῆς νύμφης* nicht hervorgebracht; denn nach dieser befindet sich bei der Parusie, wo der Bräutigam vom Himmel herabkommt, die Braut ja auf Erden, um hier in der Hochzeit mit ihm dauernd vereinigt zu werden.“ Gleichwohl fährt er fort: „Aber als Interpolation wird dies *καὶ τ. νύμφης* doch kenntlich dadurch, dass [v.] 5. 6 immer blos vom *νυμφίος* die Rede ist; die *νύμφη* ist somit nachträglich in [v.] 1 hineingeschoben worden von Jemand, der ihr eine Erwähnung wenigstens an einer Stelle verschaffen wollte.“ Sollte Jesus selbst wirklich nur ein „Bild aus dem Volksleben“ gegeben haben, so würde allerdings nur ein gewöhnlicher Bräutigam gemeint sein, und man dürfte v. 5. 6 die Erwähnung der Braut vermissen. Aber

---

[1]) So DdX* min. it. vg. arm. Pesch. Philox. (c. ast. et nota marg.: Sponsa non in omnibus exemplaribus invenitur, et nominatim in Alexandrino). Syr. Sin. perss., Orig. intpr. 880, Hilar. al. Der D-Text, welchem Jülicher überhaupt wenig günstig ist, wird hier bestätigt durch den altlateinischen und altsyrischen, vollends durch Origenes, wenn auch nur in lateinischer Übersetzung.

Jülicher bemerkt (S. 455) selbst, dass der Evangelist unter dem Bräutigam unbedingt den Messias verstanden hat, der sich ja IX, 15 selber *νυμφίος* genannt hat. Dann ist die Erwähnung der Braut v. 5. 6 unnötig.

Was soll das Gleichnis nur bedeuten, wenn man diese Aufhellung des „dunkeln Punktes" und die messianische Bedeutung des Bräutigams abweist? Jülicher, welcher sich an den Evangelisten nicht kehrt, kommt (S. 457) zu dem Ergebnis: „Ursprünglich war es eine einfache, Jedermann einleuchtende Geschichte, an der Jesus blos die verhängnisvolle Thorheit einer halben Vorbereitung, die im entscheidenden Moment nicht fertig ist, illustriren wollte . . . Schliesslich concentrirte sich sein Interesse doch immer auf das Gottesreich: so wird er auch hier vor einem Zuspätkommen bei dessen Vollendung haben warnen wollen. Ein ‘zu spät!’, wie es hinter dem in Jesu Munde wohl weniger richterlich lautenden Verse 12 jeder Hörer billigend rief, sollte er sich ersparen, weil es jetzt noch von ihm selber abhing, bezüglich des Genusses des Himmelreichs . . . Umdeutung, auch nur Vergleichung der Einzelheiten von Bild und Sache hat Jesus nicht intendirt; die Idee eines Hochzeitsmahles lag ihm ja nahe für die Darstellung der Vollendungszeit, vielleicht hat er auch die Einholung des Bräutigams, wo wir eher eine Heimholung der Braut durch einen vom Bräutigam geführten Festzug erwarten würden, als Fall gesetzt, weil er gewöhnt war, den himmlischen Messias, der das Gottesreich bringen sollte, als Bräutigam vorzustellen; selbst dann ist der Bräutigam in der von ihm erzählten Geschichte nichts weiter als was man sonst einen *νυμφίος* heisst, die Jungfrauen sind Gespielinnen der Braut, die sich bei deren Hochzeitsfest köstlich zu vergnügen hoffen, und das einzige tertium comparationis von Wert ist das Zuspätkommen infolge törichten Verhaltens hier bei dem Fest, dort bei der messianischen Seligkeit."

Hätte Jesus nur das Verderben des Zuspätkommens zum Himmelreiche durch ein Hochzeitsfest, zu welchem Jungfrauen einmal gehören, anschaulich machen wollen, so hätte er gewiss einfacher anstatt eines nächtlichen Lampenzugs von Jungfrauen zur Einholung des Bräutigams die Saumseligkeit der Hälfte dieser Jungfrauen in der Bestellung der Hochzeitskleider gesetzt. Der Evangelist giebt dem Gleichnisse nicht einen so alltäglichen Sinn. Er denkt nicht an einen gewöhnlichen, sondern an den messianischen Bräutigam, auf dessen herrliche Ankunft man stets gerüstet sein soll, um nicht von dem Hochzeitsfeste der Vollendung ausgeschlossen zu werden. Jülicher (S. 455) nimmt bei dem Evangelisten auch ein gutes Stück Weissagung wahr. „Der Bräutigam verzieht, er bleibt länger aus, als man erwartet hatte; das sagte, wie XXIV, 18, ein Christ der zweiten Generation. Das Entschlafen [v.] 5 muss er dann wohl auch gedeutet haben, nicht auf sittliche Erschlaffung, die er doch den Klugen nicht nachsagen würde, sondern auf den leiblichen Tod; erst aus dem Todesschlaf werden bei der Parusie die Gläubigen, die den Herrn schon so nahe geglaubt, erweckt, um nun mit ihm einzuziehen zum Hochzeitsmahl, d. h., wie XXII, 1—14, zur Seligkeit des himmlischen Reichs. Da aber geht Alles plötzlich von statten, Nachholen und Neuanschaffen ist ausgeschlossen [also auch ein Neuanschaffen des Öls für die Lampen v. 9]; wer nicht fertig ist, wenn der Herr seinen Einzug hält, hat an dem Feste keinen Teil, auf alles Bitten wird ihm nur die eine Antwort: „Wahrlich, ich sage euch, ich kenne euch nicht." Diese Worte findet auch Jülicher blos als das Verdict des Weltenrichters [d. h. des Messias] natürlich. Gleichwohl soll das Stück XXV, 1—12 bei Mt. „ein Durcheinander von eigentlich zu nehmenden und geistlich zu deutenden Bestandteilen" sein (S. 456 f.). Eigentlich zu nehmen soll wohl alles sein, was sich auf das blosse Zuspätkommen bezieht, geistlich zu deuten der Bräutigam als Messias,

welcher doch, wie es Jülicher nicht leugnen kann, ganz der Anschauung Jesu entspricht.

Wer solche Scheidung zwischen dem Sinne Jesu und des Evangelisten nicht zu vollziehen vermag, wird auf die Frage zurückgeführt, ob der gut bezeugte D-Text nicht eine glücklichere Deutung biete. Anderswoher kommt der messianische Bräutigam mit der Braut. Die Braut als die irdische Kirche auf Erden, Christum als den himmlischen Bräutigam erwarten zu lassen, ist wohl patristisch, aber nicht johanneisch-apokalyptisch. Das Halleluja erschallt Offbg. XIX, 7. 8: *ὅτι ἦλθεν ὁ γάμος τοῦ ἀρνίου, καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἡτοίμασεν ἑαυτήν, καὶ ἐδόθη αὐτῇ ἵνα περιβάληται βύσσινον λαμπρὸν καθαρόν.* XXI, 2: *καὶ τὴν πόλιν τὴν καινὴν Ἱερουσαλὴμ εἶδον καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.* Ein Engel sagt dem Seher XXI, 9. 10: *Δεῦρο, δείξω σοι τὴν νύμφην τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρνίου . . . καὶ ἔδειξέν μοι τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἔχουσαν τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.* Noch XXII, 17: *καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν Ἔρχου.* Die *καινὴ Ἱερουσαλὴμ* ist die mit dem Messias in Herrlichkeit vom Himmel herabkommende Braut, *ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ* (Gal. IV, 26), *Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος* (Hebr. XII, 17). Der Herr kommt nun wohl nicht so, wie ein Dieb, in der Nacht (1. Thess. V, 2), aber bei Nacht, nach Ablauf des Erdentages. Wer soll ihn auf Erden empfangen und an seinem Hochzeitsfeste teilnehmen? Doch die irdischen Gemeinden, von welchen der Seher der Apokalypse sieben in Asien als goldene Leuchter darstellt (I, 20), aber mit der Drohung, einzelne Leuchter fortzuschaffen (II, 5), und mit der Rüge, dass nicht Alle wachsam sind (III, 2. 3), auch lau, weder warm noch kalt (III, 15. 16), dagegen mit der Verheissung, dass auf den Sieger geschrieben werden soll der Name der Stadt Gottes, *τῆς καινῆς Ἱερουσαλήμ, ἡ καταβαίνουσα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ μου* (III, 12). Gehören nicht diesem Anschauungskreise

an die zehn Jungfrauen[1]), welche zwar bei der Verzögerung sämtlich einschlafen, aber die Hälfte ist klug, wohl gerüstet und geht ein zum Hochzeitsfeste, die Hälfte töricht, nicht gerüstet und findet die Thür verschlossen?

Die mit dem messianischen Bräutigam vom Himmel zur Hochzeit herabkommende Braut, die *καινὴ Ἱερουσαλήμ*, ward der mehr und mehr in das Weltliche eingehenden Christenheit immer fremder, nur von Montanisten und Genossen festgehalten. So erklärt sich die Tilgung von *καὶ τῆς νύμφης* v. 1, was sich die Lateiner und Syrer mit Recht nicht nehmen liessen. Das Verständnis des Gleichnisses ging schon verloren, seit man als Braut Christi die irdische Kirche ansah. Das Äusserste vom Nichtverständnis bezeichnet aber die Beseitigung des messianischen Bräutigams. Durch Verwöhnung an leichtere Marcus-Speise scheint man wirklich den Geschmack für die kräftige Matthäus-Kost verloren zu haben.

XXIII.

Die Syllogismen des Photios.

Von

D. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

An der Spitze aller Rom feindlichen Bewegungen innerhalb der griechischen Kirche steht der in gelehrter, schriftstellerischer und kirchenpolitischer Hinsicht grösste und berühmteste Byzantiner Photios. Er ist der eigentliche Urheber der unseligen Kirchenspaltung, an deren

[1]) Die Zahl entspricht den zehn Knechten des Gleichnisses Luc. XIX, 13 f. Die Dekade ist sehr geeignet zum Ausdruck der Allgemeinheit und lässt sich gut in zwei Hälften teilen.

Beseitigung die hervorragendsten Männer der folgenden Jahrhunderte, vom 9. bis zum 15. herab, vergeblich sich abgemüht haben. In einer ganzen Reihe von Aufsätzen habe ich die verschiedenen Versuche, zu einer Kirchenvereinigung zu gelangen, und die dazu treibenden Gründe, die im Vordergrunde der Bewegung stehenden Männer und deren Schriften zu kennzeichnen und zu schildern mich bemüht, um dadurch gewisse religions- und entwicklungsgeschichtlich wichtige Einblicke in den Kampf der Geister des griechischen Mittelalters, in das wechselnde Verhältnis zwischen Rom und Byzanz gewinnen zu lassen [1]). In mehreren dieser Arbeiten, besonders aber in der über Markos Eugenikos von Ephesus (Ztschr. f. Kchgsch. XII, S. 112) und der über „Markos Eugenikos und Cardinal Bessarion“ (N. k. Z. V, S. 1002—1020), die ich die Freude hatte, durch eine von Meletios Apostolopulos besorgte griechische Übersetzung in der Zeitung *Παλιγγενεσία* den heutigen Hellenen zugänglich gemacht zu sehen [2]),

---

[1]) Zu Michael Psellos (Ztschr. f. w. Theol. XXXII, 303—330). Nikolaos von Methone (Byz. Ztschr. I, 438—478). Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz (Ztschr. f. Kchgsch. XXI, 160—185). Ein unbekannter Gegner der Lateiner (Ztschr. f. Kchgsch. XVIII, 546—571). Theodoros Laskaris (Byz. Ztschr. III, 498—515). Der Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologos (Ztschr. f. w. Theol. XXXIV, 325—355). Zu Marcus Eugenicus von Ephesus (Ztschr. f. Kchgsch. XII, 91—116). Markos Eugenikos und Kardinal Bessarion (N. k. Z. V, 1002—1020). Georgios Gemistos Plethon (Ztschr. f. Kchgsch. XIX, 265—292). Joseph Bryennios (N. k. Z. VII, 208—228). Zu Georgios Scholarios (Byz. Ztschr. IV, 561—580). Zum Kircheneinigungsversuch des Jahres 1439 (Byz. Ztschr., 572—586). Gennadios Scholarios (N. k. Z. VIII, 652—671).

[2]) Der Übersetzer sagt von mir und meiner Arbeit über „Markos Eugenikos und Kardinal Bessarion“ in der Einleitung zu seiner Übersetzung in der *Παλιγγενεσία*: *Οἴκοθεν δὲ φανερόν, ὅτι ἀνὴρ τοιοῦτος ἁρμοδιώτατος ἦν νὰ κρίνῃ τὸ ὑπὸ τὸν ἀνωτέρω τίτλον ἔναγχος ἀναφανὲν παρ' ἡμῖν σύγγραμμα τοῦ Σεβ. Ἀρχιεπισκόπου π. Πατρῶν Νικηφόρου τοῦ Καλογερᾶ. Ὅθεν διὰ τοῦτον κυρίως τὸν λόγον πολλὰς*

habe ich auf die bestimmende Grundursache der tiefen Abneigung zwischen morgenländischer und abendländischer Kirche hingewiesen. Sie ist eine nationale, auf breiter, durch die Rücksichten auf Herkunft und Sprache bedingter, völkergeschichtlicher Grundlage ruhende, deren Formel aber, wie sie die damalige Welt bewegte, bei dem eigenartigen Wesen des byzantinischen Volkstums sich ausschliesslich religiös zu den beiden alleinigen Merkmalen, der unbedingten Ablehnung des Zusatzes im Glaubensbekenntnis (filioque) und des Gebrauchs des Ungesäuerten im heiligen Abendmahl gestaltete. Nur wer an diesen beiden Sätzen festhielt, ward als echter, rechtgläubiger Hellene anerkannt. Der Widerspruch gegen jene führte dann zu dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen Abendland und Morgenland, zwischen abendländischer und morgenländischer Kirche, der sich in allen den vielen Einigungsversuchen, in der fast unübersehbaren Flut von Schriften und Gegenschriften nicht erschöpfte, nicht beruhigte und bis heute nicht ausglich. Schon zu Maximos des Bekenners Zeiten, 200 Jahre vor Photios, taucht zum ersten Male der nationale Gedanke in der Weise auf, dass man in engem Anschluss an Rom, wie ihn Maximos empfahl, einen Mangel an vaterländischer Gesinnung sieht, indem man im Verhör ihn fragt: „Warum liebst du die Römer und hassest die Griechen?“ „Gerade das Verharren in der romfreundlichen Gesinnung,“ sagt Gelzer mit Recht in seiner gründlichen, unmittelbar aus den Quellen heraus gearbeiteten Abhandlung über „Das Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz“ (Histor. Ztschr. 50, S. 193—252), S. 217, „schädigte den Credit der streng rechtgläubigen Partei und Photios’ Bruch mit Rom war die endgültige Antwort des zu neuem und kraftvollem Nationalbewusstsein er-

---

ἄλλας ἐν τῷ εὐρωπαϊκῷ τύπῳ περὶ τοῦ προκειμένου συγγράμματος κρίσεις παραλιπόντες, ταύτην ἐκρίναμεν εὔλογον καὶ καθῆκον νὰ μεταγλωττίσωμεν καὶ καταχωρίσωμεν ἐν ταῖς στήλαις τῆς ἐφεμερίδος ταύτης.

wachten Griechentums." Wenn ich an mehreren der genannten Stellen auf die ungeheuere Volkstümlichkeit und die begeisterte Verehrung hingewiesen habe, deren sich Markos Eugenikos, der schroffe, unbeugsame Verfechter der griechischen Lehre, und nicht minder sein Gesinnungsgenosse Gennadios Scholarios in den letzten Zeiten fruchtloser Verhandlungen mit der abendländischen Kirche, besonders zu Florenz 1439, gerade um ihrer gegen die abendländische Kirche eingenommenen Stellung willen bei ihren Landsleuten zu erfreuen hatten, so ist ein Gleiches schon im Beginn des Kampfes dem Photios zu teil geworden. Als dieser im Jahre 867 seine gewaltige Encyklika gegen Rom erliess, da trat dies zu Tage. „Das gesamte Hellenentum jauchzte ‚dem apostelgleichen ökumenischen Lehrer' zu, nicht wegen seiner armseligen Distinctionen zwischen griechischer Orthodoxie und römischer Katholicität, sondern weil das Nationalgefühl der Griechen in dieser Absage an Rom, die ehemalige Herrscherin, seinen lebendigsten und ihm am meisten sympathischen Ausdruck fand. Als Kaiser Basileios den Patriarchen absetzte, erhielt dieser Ergebenheitsadressen von Pelzhändlern, Fischverkäufern, Nadelfabrikanten, Zimmerleuten u. s. f., ein Beweis, dass man ihn einfach als den grossen Patrioten feierte" (Gelzer, a. a. O. S. 239).

Aber Photios' zu einer scharfen Grenzbestimmung zwischen morgenländischer und abendländischer Rechtgläubigkeit ausgestaltete Sätze waren in der That gar nicht so armselig. Sie sind von entscheidender Bedeutung gewesen und haben ein sehr langes Leben gehabt. Kraft jenes Zuges, der je länger je mehr darauf hindrängte, den auf Sprache und Abstammung beruhenden Gegensatz der Völker theologisch zu fassen und zu erläutern, sind sie Gegenstand des Streites gewesen bis zum Beginn jener trüben Tage, wo über dem Zusammenbruch des Reiches der dogmatische Gegensatz zum Abendlande zeitweilig ganz in den Hintergrund trat, weil es galt, das hellenische

Volkstum den Eroberern gegenüber zu bewahren. Gemeint ist nun aber nicht Photios' leidenschaftliche Hauptschrift gegen die Lateiner vom Jahre 885/886, die „Von der Mystagogie des heiligen Geistes[1])“, in der er mit ausserordentlicher dialektischer Gewandtheit und durchdringendem Scharfsinn für die griechische Lehre eintritt; sie steht in einsamer Grösse da, nur Johannes Bekkos hat Ende der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts sie in einer besonderen, von Hergenröther zuerst herausgegebenen Schrift[2]) widerlegt. Es sind vielmehr die aus dieser grösseren Schrift geflossenen, kurzgefassten Syllogismen gemeint, die, vom 9. bis 15. Jahrhundert allmählich kirchliches Gemeingut geworden, von den griechischen Streitern wider Rom mit Vorliebe benutzt und immer kunstvoller gestaltet und abgerundet, in der tieferen wissenschaftlichen Begründung und den glänzenden Erweiterungen besonders von Seiten des Nikolaos von Methone[3]) und des Markos Eugenikos von Ephesus[4]) in dem Kampf der morgenländischen gegen die abendländische Kirche eine bedeutende Rolle gespielt haben. Hergenröther hat diese unter Photios' Namen von Euthymios Zigabenos — er ist der erste Zeuge aus der Zeit des Kaisers Alexios Komnenos (1081—1118) — seiner dogmatischen Panoplia unter Nr. 13 eingefügte kleine, nur 13 Abschnitte umfassende Schrift aus der ersten Ausgabe jener vom Jahre 1710 in einem Anhange zu seiner Ausgabe der grösseren Schrift (S. 113—120), mit einigen

---

1) Photii Constantinopolitani Liber de spiritus sancti mystagogia primum edidit J. Hergenröther. Ratisbonae MDCCCLVII.

2) Migne, Patrol. Graec. CXLI, 728—864.

3) *Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι τοῦ παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος τοῦ ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεται*, in Demetrakopulos' Biblioth. ecclesiast. (Leipzig 1866), S. 359—380.

4) *Συλλογιστικὰ κεφάλαια νζ' πρὸς Λατίνους περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος*, zuletzt von Hergenröther 1866 mit Bessarions Werken herausgegeben in Migne's Patrol. Graec. LXXXI.

einem Cod. Vindob. theol. gr. 40, n. 63 f. 138. 139 entnommenen Zusätzen, wieder abdrucken lassen mit der Aufschrift: *Φωτίου πατριάρχου κατὰ τῶν τῆς παλαιᾶς Ῥώμης ὅτι ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον ἐκπορεύεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ υἱοῦ.* Er hat ferner die Überlieferung und die ursprüngliche Gestalt derselben, wie sie offenbar bei Euthymios und in gleichzeitigen, die Schrift allein enthaltenden Hss. vorliegt, sowie das Für und Wider der Urheberschaft des Photios[1]) sorgfältig erörtert und sich schliesslich, wie ich glaube, mit Recht für die Echtheit ausgesprochen. Was insbesondere das Verhältnis dieser kleinen Schrift zu der genannten grösseren angeht, „so zeigt uns," sagt Hergenröther (a. a. O. S. 164), „die Vergleichung der photianischen Encyklika, des Briefes an den Erzbischof von Aquileja und des ebengenannten Buches zur Genüge, dass Photius unter verschiedenen Formen und Wendungen, bald in längerer, bald in kürzerer Fassung, seine Argumente wiederholt; er liebt es überhaupt, die ihm besonders wichtigen Materien bald in dieser, bald in jener Gestalt zu behandeln, und er bedurfte zudem einer gedrängten Darstellung seiner theologischen Beweismomente, wollte er sie einem weiteren Kreise, und insbesondere dem Volke, zugänglich machen. Hatte er an die griechische Nationalität appellirt und sie gegen die Lateiner aufgereizt, hatte er überall das Bestreben beurkundet, seine Doctrin seinen Landsleuten einzuimpfen, sie zum Gemeingut aller zu machen und dadurch die Scheidewand gegen die lateinische Kirche zu verstärken, so war nichts natürlicher, als dass er selbst dafür Sorge trug, das Hauptsächlichste seiner theologischen Argumentationen in einer ganz kurzen Übersicht zusammengestellt auch allen Laien in die Hand zu geben, die entweder besondere Anhänglichkeit an seine Sache oder ihr

[1]) J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Konstantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma. Bd. III (Regensburg 1869), S. 160—165.

eigenes theologisches Interesse und ihre Berührung mit den Occidentalen einigermassen auf diese Streitfrage einzugehen veranlasste."

Mir selbst aber scheint, um auf die äusseren Zeugnisse noch einmal zurückzugreifen, nächst dem Zeugnis des Euthymios Zigabenos, für die Verfasserschaft des Photios die Thatsache zu sprechen, dass Johannes Bekkos in seiner grossen Friedensschrift vom Jahre 1275 *Περὶ τῆς ἑνώσεως καὶ εἰρήνης τῶν τῆς παλαιᾶς καὶ νέας Ῥώμης ἐκκλησιῶν*[1]) die wörtlich mit dem von Hergenröther veröffentlichten Text übereinstimmenden Gründe des Photios ausdrücklich als *Συλλογισμοὺς παρὰ Φωτίου ἐκτεθέντας* (Lämmer, S. 315), und zwar als diesen wörtlich von ihm entnommen bezeichnet. Wenn man bedenkt, dass Bekkos in derselben Schrift die Syllogismen des Nikolaos von Methone, die aus denen des Photios sowie sonstigen Schriften desselben hervorgegangen sind[2]), sie von diesen genau unterscheidend, gesondert behandelt und ebenso die Urschrift jener kürzeren Syllogismen, Photios' grössere Schrift „Von der Mystagogie des heiligen Geistes", ohne in der Friedensschrift von 1275 der letzteren mit einer Silbe Erwähnung zu thun, so liegt, wie mir scheint, in den zuvor angeführten Worten allerdings ein sehr starkes Zeugnis für die Urheberschaft des Photios, das ein besonderes Gewicht haben muss bei einem Manne von der Gelehrsamkeit und Urteilsfähigkeit

---

1) H. Lämmer, Scriptorum Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta I (Freiburg 1866), S. 196—406. Die Ausgabe ist entschieden handlich, hat aber einige Mängel, über die ich mich in der Ztschr. f. w. Theol. XLIII, S. 107 Anm. 1 ausgesprochen habe. Es fehlen z. B. auch S. 244 und S. 268 die Nachweisungen für Gregorios von Neocäsarea, d. h. Apollinarios von Laodicea, die ich bei der Inhaltsübersicht des ersten Teiles der Schrift des Bekkos gegeben habe. Einiges andere wird noch im Folgenden hervorzuheben sein.

2) Darum heisst es in Cod. Monac. LXVI: *Ἔλεγχοι κεφαλαιώδεις . . ., συνοψισθέντες δὲ παρὰ Νικολάῳ Μεθώνης ἐκ τῶν διὰ πλάτους τῷ ἁγιωτάτῳ Φωτίῳ ἐν διαφόροις λόγοις αὐτοῦ γεγραμμένων.*

des Bekkos, der ohne Überhebung vor seinen Zeitgenossen erklären honnte, „fast alle theologischen Schriften durchforscht zu haben" (πάσας σχεδὸν θεολογικὰς ἐξηρευνηκότι γραφάς, Lämmer, S. 386). Wenn ich bei der Prüfung der von Bekkos gegen den Bischof von Methone für die abendländische Lehre vorgebrachten Gründe die Beobachtung machen musste, dass sogar Hergenröther die eingehende Bezugnahme des Bekkos, ausser auf die Syllogismen des Nikolaos, auch auf dessen von Simonides zuerst veröffentlichte Schrift gegen die Lateiner in ihren wichtigsten Aufstellungen nicht bemerkt hat, so darf vielleicht auch angenommen werden, dass diejenigen Gelehrten, welche trotz Hergenröther's Nachweisungen die Echtheit jener kleinen syllogistischen Schrift des Photios auch heute noch bezweifeln, den wirklichen Befund innerhalb der Schrift des Bekkos, wie er nach dessen unmissverständlichem Ausdruck und in der sehr beachtenswerten wörtlichen Übereinstimmung mit der von Euthymios Zigabenos als Werk des Photios überlieferten Schrift sich erweist, nicht hinreichend beachtet und gewürdigt haben.

Gerade den Kircheneinigungsversuch des Kaisers Michael VIII. Paläologos habe ich nach den Quellen, älteren sowohl wie neuerschlossenen, eingehender zu schildern versucht und insbesondere dabei die hohe Bedeutung, welche für dieses Werk des Friedens dem Patriarchen Johannes Bekkos zukommt, hervorgehoben [1]). Es ist schwer für uns Heutige, die geistige Erregung, welche in so fernen Tagen die Herzen der Menschen einst durchzitterte, uns vorzustellen oder gar sie nachzuempfinden. Und doch gewährt es auch heute noch einen eigenen Reiz, die Stimmungen, Hoffnungen und Erwartungen der in so bewegten Zeiten im Vordergrunde der Ereignisse stehenden Männer genauer kennen zu lernen, als das durch einen nüchternen Hinweis auf das einfache Für und Wider der von ihnen vertretenen

[1]) Ztschr. f. w. Theol. XXXIV, S. 325—355.

Ansichten möglich ist. Wie stürmt und wogt es im Eingange der Friedensschrift des Bekkos im Hinblick auf die Vergangenheit sowohl wie auf das Glück und die Freude des Friedensstandes, den man errungen!

„Das in jeder Hinsicht untrügliche Wort des Heilands“ — so hebt er an (S. 197) — „gestattet auch mir jetzt, den Eingang meiner Schrift mit dem Satze zu eröffnen: Trefflich ist der Ausspruch des Herrn im Evangelium (Joh. 5, 39): ‚Forschet in den Schriften!‘ Denn dieses göttliche Wort wurde, geeigneten Zeitumständen angepasst, vielleicht zwar schon früher von vielen anderen gebraucht, unmöglich aber zu einer passenderen Zeit als jetzt. Und dass gerade dieser und kein anderer Ausspruch für den vorliegenden Fall sich schickt, zwecks dessen Erörterung ich im Beginn meiner Rede jenen Wahlspruch dem evangelischen Schatzkästlein entlehnt habe, das wird der Gegenstand selbst zeigen, wenn diese meine gegenwärtige Schrift zu den Verhandlungen über dasjenige (S. 198) sich anschickt, was gerade als der eigentliche Gegenstand bezeichnet werden muss, über den ich bereits zu sprechen begonnen, nämlich die Vereinigung der Kirchen. Der Kirchen? höre ich fragen. Welcher? Ich meine der des alten Roms und der des neuen Roms, unseres Roms, über deren frühere Trennung ich mich härmte, über deren jetzige Vereinigung ich mich freue und frohlocke. Aber wenn ich der Trennung der beiden Kirchen gedenke, da rufe ich klagend in meiner Not: O, woher sollen mir Thränenquellen gegeben werden, um zu beweinen, wenn auch nicht in würdiger und der Grösse des Leids entsprechender Weise, um zu beweinen gleichwohl die lange, mondlose Nacht, die seitdem sich der von uns bewohnten Erde bemächtigt hat, den Schaden, der infolge davon über die weiten Gefilde uns gehörigen römischen Gebietes gekommen ist, das nicht blos durch die eigentliche Verkürzung unserer Herrschaft, durch den Verlust vieler Städte und Länder, fernliegender Inseln und ganzer Völker

verstümmelt worden ist, sondern auch gerade in Bezug auf die Frömmigkeit Einbusse erlitten hat, wenn anders die Anhänger Mohammeds eine Einbusse der Frömmigkeit bedeuten, die innerhalb der heiligen Schranken rasen und — wie entsetzlich! — wilde Festtänze dort aufführen, wo zuvor das grösseste aller christlichen Geheimnisse (S. 199) weihevoll sich vollzog! Denn dass sogar bis zu solchem Grade das Unheil dieser Spaltung uns geschädigt hat, das hat die lange Zeit des Leidens nicht nur uns, den Leidenden, sondern auch allen Völkern hin und her in der Welt offenbar gemacht. Wenn aber jemand die Stärke dieses unbezwinglichen Unheils auch sonst zu ermessen wünscht, der kann sie auch aus dem erschliessen, was ich allein in der Erinnerung daran noch jetzt leide. Denn da die vorliegende Schrift ein anderes Ziel verfolgt, nämlich die Erörterung des kirchlichen Friedens und den meinen Zeitgenossen sowohl wie unseren Nachkommen gegenüber zu führenden Beweis, dass der Zwist der verderblichen Kirchenspaltung von uns mit Fug und Recht beseitigt und Gott wohlgefälliger Friede und Eintracht an dessen Stelle gesetzt wurde, ich aber, sie missachtend, nur im Gedenken der Übel, die uns infolge des Zwiespalts getroffen, eine Schilderung des Unglücks und des Jammers zu entwerfen begann: so würde ich, wenn nicht der Zwang meines Vorhabens mich nach anderer Richtung zöge, vielleicht die gesamte Schöpfung durch meine Schilderung der dem Christentum aus dem Zwiespalt der Kirchen erwachsenen Schädigungen jetzt zur Klage erregt haben.“ Ein solches, aus des wackeren Friedensapostels natürlichem warmen Empfinden entspringendes Verfahren würde, der Grösse seines Schmerzes entsprechend, wohl erklärlich und entschuldbar sein. Aber das ist nicht Bekkos' Absicht. Die Zeit der Klagen und der Thränen ist vorüber; jetzt gilt es zu handeln, und zwar im Sinne des Friedens und der Verständigung.

Zu seinem Vorhaben übergehend, erklärt er darum

(C. 2 S. 200/201), seine Schrift solle zwei Teile umfassen. Im ersten will er alle diejenigen schriftlich überlieferten Zeugnisse sammeln, in denen die Trinitätslehrer ausdrücklich darlegen, der heilige Geist stamme aus dem Wesen des Vaters und des Sohnes, was ja die römische Kirche lehre. Im zweiten will er mit Gottes Hülfe durch Gründe beweisen, dass der Versuch der Urheber der Spaltung und die gleiche Neigung ihrer Nachfolger — es sind Photios, Phurnes, Nikolaos von Methone und Theophylaktos — keine stichhaltigen Gründe hatte zu einer so weiten Ausdehnung der verderblichen Kirchenspaltung.

Der erste Teil umfasst die Capitel 3—34 (S. 202 bis 315). Bekkos führt hier Stellen von grundlegender Bedeutung an aus Basileios, Gregorios von Nazianz, Maximos dem Bekenner, Gregorios von Neocäsarea (S. 244 und S. 268, d. h. Apollinarios von Laodicea, und zwar aus dessen *Κατὰ μέρος πίστις*, deren Anfangsworte Bekkos verzeichnet; vgl. meine Ausgabe von „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“, S. 376, 8 ff. und S. 377, 32 ff.), Gregorios von Nyssa, Abt Theodoros, dem Philosophen, Kyrillos von Alexandria, Chrysostomos und Epiphanios. Doch haben wir es hier nicht, wie etwa in Bekkos' *Ἐπιγραφαί* (Lämmer, S. 445—652), mit einer einfachen Sammlung von Beweisstellen, einer Aneinanderreihung von Väterzeugnissen zu thun, sondern mit einer sorgfältig gegliederten, wohldurchdachten Verarbeitung und gelegentlichen Verknüpfung der Gedanken jener Wolke von Zeugen von Seiten eines grundgelehrten, völlig in und über der Sache stehenden byzantinischen Theologen, dessen Gelehrsamkeit und guter Wille, in jener mittelalterlichen Welt der Zwietracht und des Hasses den Frieden und die gegenseitige Achtung und Anerkennung der so erbittert sich befehdenden christlichen Heerlager herbeizuführen und zu befestigen, auch heute noch Bewunderung und unumwundene Anerkennung verdient.

Dieser günstige, durch die Ausführungen des ersten

Teiles hervorgerufene Eindruck wird nun aber durch die des zweiten Teiles (C. 35—72, S. 315—406) noch erheblich gesteigert. Hier hat es Bekkos zunächst mit jenen Syllogismen des Photios zu thun (C. 35–48, S. 315 bis 351), auf deren allgemeine Bedeutung ich zuvor hingewiesen. Wir lernen durch sie und Bekkos' Gegenausführungen, die hier sicherlich zum ersten Male in deutscher Sprache geboten werden, die gelehrte Kampfesweise jener Zeit kennen und gewinnen eine Vorstellung von dem, was damals für wichtig und Ausschlag gebend angesehen wurde, heute aber vielleicht einer etwas anderen Schätzung unterliegt. So kommt es daher denn nicht darauf an, Bekkos' sämtliche Widerlegungen der Sätze des Photios wiederzugeben; wohl aber dürfte es sich empfehlen, diejenigen hervorzuheben, die auch in der Folgezeit ihren Wert und ihre Bedeutung behielten, die anderen dagegen vielleicht nur ihrem Inhalte nach kurz zu kennzeichnen.

„Da der älteste Anfang der Spaltung Photios" — so beginnt er (C. 35, S. 315) — „der damalige Inhaber des erzbischöflichen Stuhles von Konstantinopel war, und er selbst der erste Erfinder und Schöpfer der wider die römische Kirche fälschlich ersonnenen Behauptungen, so will ich, um das Feuerzeichen des Kampfes zu entfachen (S. 316), mit den von ihm verfassten Syllogismen den Anfang machen. Gleich sein erster Syllogismos findet sich in folgender Fassung:

›Wenn der Geist etwas Einfaches ist und aus Vater und Sohn hervorgeht, so müssten diese durchaus für eine Person gehalten werden, und damit würde dann eine sabellianische oder, besser gesagt, halbsabellianische Verschmelzung eingeführt werden.‹

„Das ist der erste Syllogismos des Photios" [bei Hergenröther a. a. O. S. 113 gleichfalls der 1. Syllogismos].

Noch kommt Bekkos nicht zu dessen Widerlegung. Es drängt ihn, sein ganzes Vorhaben sowie seine Person

durch ein Vorwort in das rechte Licht zu setzen. Und dieses ist deswegen gerade beachtenswert, weil es uns die Demut und Bescheidenheit des tiefgelehrten Mannes erkennen und damit ihn selbst und die so warm von ihm vertretene Sache liebgewinnen lässt. „Wenn ich mich jetzt,“ sagt er, „zur Widerlegung der Schlussfolgerungen des Photios anschicke, möchte ich selbst zuvor für mich ein Wort der Entschuldigung anführen, damit niemand, dem diese meine Schrift in die Hände kommt, mich des Dünkels zeihe, als ob ich aus nichtiger Eitelkeit in die Widerlegung und in den Kampf um diese Dinge mich eingelassen, um bei einigen den Schein zu erwecken, als sei ich hinreichend befähigt, Männer, welche vor mir wegen ihrer Weisheit in Ansehen standen, durch die Fülle und den Reichtum meiner Sprache und Darstellung in den Schatten zu stellen. Von einem solchen Wahne, einer solchen Einbildung betreffs meiner selbst weiss ich mich völlig frei, auch möchte ich jenes (S. 317) Segens der Seligpreisung, der den geistlich Armen im Evangelium verheissen wird, mich nicht berauben. Von Begeisterung für die gottgefällige Vereinigung der Kirchen entflammt, trete ich in diesen ganzen Kampf ein, um dieses Einigungseifers willen wende ich mich zu dieser Widerlegung, von dem Wunsche beseelt, die Lüge durch die Wahrheit zu überwinden, nicht aber den Ruhm der Weisheit auch meinerseits bei anderen mir zu erwerben. Ja, ehe noch irgend jemand eine derartige Meinung von mir ausspräche, möchte ich offen bekennen, dass ich hinter allen jenen, deren Behauptungen zu widerlegen ich mich anschicke, an Beredtsamkeit und Weisheit ganz erheblich zurückstehe. Und was die aus der Weisheit erwachsene Kraft angeht, so würde ich mit meiner Rede nicht im Stande sein, jenen alten Grössen Auge in Auge gegenüberzutreten oder gar im Nahekampfe mich mit ihnen zu messen. Da aber aller Weisheit Krone die Wahrheit ist, und der Gott der Wahrheit der allein weise ist, so knüpfe ich gerade

an den Gott der Wahrheit meine Hoffnungen und trete, seines Wohlgefallens an dem Werk meiner Widerlegung sicher, in den Kampf wider die Feinde der Wahrheit. Und da ich Gottes und der Wahrheit Erwähnung gethan, so beschwöre ich gerade bei dieser Wahrheit und nichts anderem sonst alle diejenigen, die einst über die Gründe beider Parteien ihr Urteil abgeben werden (S. 318), leidenschaftslos an die Prüfung zu gehen, indem sie nur das sorgfältig im Auge behalten, dass meine ganze Mühewaltung ausschliesslich der Vereinigung der Kirchen gewidmet ist, deren Trennung ja der Frömmigkeit so grossen Schaden verursacht hat" . . .

Jetzt erst greift Bekkos auf den vorher schon mitgeteilten Syllogismos zurück, indem er ihn noch einmal im Wortlaut wiederholt. „Diejenigen," sagt er dann (C. 36), „welche ein dialektisches Beweisverfahren mittels Schlussfolgerungen einschlagen, halten es vor allem für das zweckdienlichste, eine Begriffsbestimmung des in Worte gekleideten Gedankens zu geben, damit durch die Vieldeutigkeit der Worte nicht die Wahrheit des Beweises verdunkelt werde. Du nun, weisester Photios — ich richte an dich meine Worte (S. 319), als ob du persönlich anwesend seiest — hast in deinem ersten, in Form der Bedingung gefassten Syllogismos behauptet: Wenn der Geist aus Vater und Sohn hervorgehe, so folge, da der Geist einfach sei, für das Ausgehen des Geistes aus Vater und Sohn notwendig das Verschmelzen derselben zu einer Person, was du auch sabellianische oder halbsabellianische Irrlehre nennst. Da du nun, für den Fall, dass jemand dir um der Einfachheit des Geistes willen den Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn zugiebt, die Verschmelzung der beiden Personen zu einer einzigen als eine notwendige Folge bezeichnest: so wird zunächst zu untersuchen sein, in welchem Sinne von dir hier jenes ‚geht aus' verstanden wird. Du wirst sicher behaupten, das Ausgehen (*τὴν ἐκπόρευσιν*) bezeichne die natürliche und wesenhafte Herkunft des

Geistes aus Gott und sonst nichts ausserdem. Aber diese Herkunft wird nicht immer mit dem Worte ausgehen (ἐκπορεύεσθαι) allein bezeichnet, sondern auch durch viele andere, wie hervorgehen (προϊέναι), sich hervorergiessen (προχεῖσθαι) und aus dem Vater hervorkommen (προέρχεσθαι ἐκ πατρός). Wir wissen aber gemäss der anerkanntermassen einhelligen Auffassung unserer Kirche, dass alles dies, nämlich die Bezeichnung ‚aus Vater und Sohn', von dem (S. 320) einfachen Geiste gebraucht wird, dass man dessen Einfachheit damit festhält und keine Verschmelzung des Vaters und Sohnes daraus sich ergeben lässt. Deutlicher Beweis dafür ist die Thatsache, dass dir die Folgerung nicht als ungereimt erscheint, wenn die Römer sagen, der Geist gehe von Vater und Sohn aus. Denn entweder müsstest du behaupten, schon damals, als der einfache Geist aus Vater und Sohn hervorging und sich ergoss, verschmolzen sie zu einer Person, um deinen Mangel an Scheu zu bekunden, mit der allgemeinen Auffassung in Widerspruch zu treten: oder, wenn dies nicht, so wird durch die Behauptung der Römer, der Geist gehe von Vater und Sohn aus, auch keine Verschmelzung beider herbeigeführt werden. Du aber bringst (C. 37) als zweiten Syllogismos [auch bei Hergenröther a. a. O. der 2. Syllogismos] folgenden vor:

»Wenn der heilige Geist von dem Vater und dem Sohne ausgeht, so müsste er zwiefach und zusammengesetzt sein.«

Was behauptest du da, Bester? (S. 321). Aus dem Grunde sollte der Geist ein Zwiefaches und Zusammengesetztes sein, weil er nach der Lehre der Italer von Vater und Sohn ausgeht? Räume zuvor ein, dass er zwiefach und zusammengesetzt ist, weil er den bei uns gültigen heiligen Schriften zufolge aus Vater und Sohn stammt, dann wird dir auch eingeräumt werden, dass er zwiefach und zusammengesetzt ist, wenn er von Vater und Sohn ausgeht. Wenn er aber naturgemäss, wesenhaft und ur-

anfänglich aus Vater und Sohn stammend, der ihm eigenen Einfachheit nicht verlustig geht, so ist es ganz klar, dass er auch nicht zwiefach und zusammengesetzt sein wird, wenn er den Römern zufolge von Vater und Sohn ausgeht. Sodann (C. 38, S. 322) behauptest du [bei Hergenröther die zweite Hälfte des 2. Syllogismos]:

»Wenn der heilige Geist auf zwei Grundursachen zurückgeführt wird, wo bleibt da die vielgepriesene Monarchie?«

Beseitigt also werde, meinst du, die vielgepriesene Monarchie, wenn der Geist auf zwei Grundursachen zurückgeführt wird? Ja freilich, das wird geschehen, dem widerspricht niemand. Aber scheust du dich denn gar nicht vor der Wahrheit, dass du etwas, was dein Gegner gar nicht zugegeben hat, für zugestanden nimmst und daraus etwas folgerst, was widersinnig ist? Wo in aller Welt willst du einen Italer finden, der in der heiligen Dreieinigkeit zwei Grundursachen behauptete? Entweder beweise, dass er dies wirklich ausspricht, dann wird damit auch die Nichtigkeit deiner Behauptung erwiesen, die vielgepriesene Monarchie sei beseitigt, wenn der Geist auf zwei Grundursachen zurückgeführt werde: oder, vermagst du jenes nicht zu beweisen, so hast du dich damit offenbar als einen Mann gezeigt, der sich bei seinen Erörterungen und Schlussfolgerungen von (S. 323) Hass und Feindschaft, nicht von der Wahrheit leiten lässt. Du behauptest (C. 39, S. 324) ferner [bei Hergenröther der 3. Syllogismos]:

»Wenn der Vater, zugleich aber auch der Sohn, den Geist hervorbringt, so wäre der Vater damit sowohl um des nächstliegenden Zusammenhangs willen Hervorbringer des Geistes, als auch hinsichtlich des ferneren, wegen der Hervorbringung aus dem Sohn.«"

Auch hier weist Bekkos in seiner Entgegnung darauf hin, dass die römische Kirche von den Dingen, die Photios ihr unterschiebt, gar nichts weiss. Insbesondere lehnt er,

mit Verweisung auf die sich ergebenden widersinnigen Folgen, die Verwendung der Begriffe des Nächstliegenden und Fernliegenden für die ganze Frage nachdrücklichst ab und fährt dann fort: „In einem anderen Syllogismos [bei Hergenröther der 4. Syllogismos] behauptest du ferner (C. 40):

»Wenn des heiligen Geistes Ausgang aus dem Vater vollkommen ist, so ist der aus dem Sohne überflüssig.«

Ich kann dir hierauf das erwidern, woraus jeder, der sorgfältig darauf achtet, erkennen wird, dass die Kirchentrennung nur eine Folge eifersüchtigen Streites ist. Denn wenn du wegen der Vollkommenheit des Ausgangs aus dem Vater den Ausgang aus dem Sohn für überflüssig erklärst, was willst du denen antworten, die dich fragen, wenn anders die Darreichung des heiligen Geistes aus dem Vater vollkommen ist, dann auch die aus dem Sohne überflüssig (S. 326) ist? Denn dass einerseits die Darreichung des heiligen Geistes aus dem Vater vollkommen, andererseits aber gleichwohl auch die aus dem Sohne nicht überflüssig ist wegen der aus dem Vater stammenden Vollkommenheit, das ist ganz unzweifelhaft." Indem Bekkos dem Gegner sodann in spöttischer Betrachtung und Wendung der Gedanken die Vorstellung des Überflüssigen als etwas ganz Unangemessenen zum Vorwurf macht, drängt er ihn schliesslich dahin, dass ihm nichts weiter verbleibt „als höchst überflüssige Bestimmungen des überflüssigen Ausgangs". Dann fährt er fort: „Ein anderer deiner Syllogismen (C. 41, S. 327) behauptet [bei Hergenröther a. a. O. S. 114 der 8. Syllogismos]:

»Wenn auch der Sohn hervorbringt, der Geist aber der Hervorbringung beraubt ist, so besässe dieser damit im Vergleich zu dem Sohne eine geringere Macht, was ein Zeichen des Wahnsinns des Makedonios sein würde.«

Was ich zur Widerlegung deines ersten Syllogismos angeführt habe, das dürfte auch völlig zur Widerlegung des vorstehenden genügen. Denn da du auch hier ge-

radezu die Behauptung aufstellst, dass, wenn der Geist aus Vater und Sohn und aus ihm ein anderer Geist überhaupt nicht stammt, dieser damit im Vergleich zum Sohne eine geringere Macht besässe, so werde ich dir abermals erwidern, dass nicht dann allein jene widersinnige Folge sich ergiebt, wenn der Sohn den Geist hervorbringt (S. 328), dieser aber der Hervorbringung beraubt ist, sondern auch dann, wenn der Sohn den Geist aussendet, ergiesst, hervorleuchten lässt, dieser aber nicht sich selbst noch einen anderen Geist aussendet, oder ergiesst, oder hervorleuchten lässt. Denn der Geist, der dies alles vom Sohne her besitzt, und zwar als ein vom Vater stammendes und durch den Sohn vermitteltes Besitztum, so lautet das nach der gemeinsamen, bei uns üblichen Schriftauffassung gefasste Bekenntnis, leidet keine Einbusse an der Macht, wie sie dem Sohne verliehen ist, weil der Geist nicht sich aus sich selbst oder ein anderer aus ihm ausgesandt wird, oder hervorleuchtet oder sich ergiesst. So wird er also, nicht deshalb, weil er aus dem Vater durch Vermittelung des Sohnes hervorgebracht wird, selbst aber der Hervorbringung beraubt ist, keine geringere Macht im Verhältnis zu der des Sohnes besitzen. — Zu den übrigen Syllogismen fügst du (C. 42) noch folgenden [bei Hergenröther der 5. Syllogismos] hinzu:

»Wenn dem Sohne dieselbe Hervorbringung des Geistes eignet wie dem Vater, so ist die Besonderheit der Hervorbringung beiden gemeinsam. Wie wird nun aber diese Besonderheit ein Gemeinsames sein können? Ist jene aber eine entgegengesetzte, wie wird jene da diese nicht vernichten? Denn was einander entgegengesetzt ist, vernichtet sich gegenseitig. Ist die Hervorbringung aber verschiedenartig, so wird ein Teil des Geistes in dieser, ein anderer in jener Weise hervorgehen, und so wird der Geist aus ungleichen Teilen zusammengesetzt sein.«

Wer sollte (S. 329), von dem Wunsche geleitet, eine solche Sammlung von künstlichen Schlussfolgerungen zu

widerlegen, nicht vom Schwindel erfasst werden? Du behauptest, wenn die Besonderheit der Hervorbringung für Vater und Sohn gemeinsam ist, wie soll da das Gemeinsame eine Besonderheit sein? Und du hast vielleicht gemeint, das sei eine starke, ja unwiderlegliche Behauptung. Ich aber sage dir: Wie kannst du nur auf eine so ungereimte Annahme verfallen, dass es etwas geben sollte, was für Vater und Sohn, und zwar sie beide gesondert betrachtet, gemeinsam sein könnte, ohne dass zugleich auch der Geist daran Teil hätte? Es giebt ja etwas dem Vater und Sohne Gemeinsames, woran der Geist nicht Teil hat. Und dass dieses Gemeinsame nicht einer, sondern zwei Personen zukommt, ist ganz allgemeine Überzeugung; wenn es aber gesondert an ihnen betrachtet wird, ohne dass der Geist daran Teil hat, so nennt man das ihre Besonderheit zu dem Zwecke, um damit eine gänzliche Trennung des Geistes auszusprechen. Denn als gemeinsam betrachtet man an ihnen, dass sie einen unteilbaren Geist haben, weil der Geist Geist des Vaters und des Sohnes genannt wird. Aber da es nicht auch einen Geist des Geistes giebt, deswegen haben Vater und Sohn einen, unteilbaren Geist, und das ist ihre Besonderheit, und die darin beruhende Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes, die von Ewigkeit her den beiden Personen allein beiwohnt, löst dir die Schwierigkeit (S. 330) deiner Frage: ‚Wie soll das Gemeinsame eine Besonderheit sein?‘ Andererseits wiederum haben der Sohn und der Geist das Ungezeugtsein als Gemeinsames, und als eine ihnen eignende Besonderheit bezeichnet man ihre Herkunft aus einer Ursache, was beim Vater anzunehmen wider die Natur ist. Wenn du aber einen Gewährsmann wünschst, der dir bezeugt, wie einerseits das Nicht-ungezeugt-sein als etwas dem Sohne und Geiste, und zwar nur diesen beiden Personen, Gemeinsames bezeichnet wird, und wie andererseits die Herkunft eben derselben aus einer Ursache eine Besonderheit nur dieser beiden Personen heisst, so kann zur Lösung der in

dem zuvor mitgeteilten Syllogismos von dir behaupteten Schwierigkeit der Nyssener vor dich hintreten. Er würde dir in seiner Homilie auf das „Vater unser“ sehr deutlich folgendes sagen [A. Mai, Nova patr. bibl. IV, 52]: »Der Sohn ist aus dem Vater hervorgegangen, wie es in der Schrift heisst, und der Geist geht von Gott und zwar vom Vater aus. Aber wie die Ursachlosigkeit, die nur dem Vater eignet, auf den Sohn und den Geist nicht bezogen werden kann, so ist es andererseits widernatürlich, beim Vater an ein Verursachtsein zu denken, das ja eine Besonderheit des Sohnes und des Geistes ist. Da aber das Nicht-ursachlos-sein (S. 331) eine dem Sohne und Geiste gemeinsame Eigenschaft ist, damit man ja nicht an eine Vermischung hinsichtlich des zu Grunde liegenden Subjects denke, so ist es wiederum nicht schwer, den in ihren Besonderheiten liegenden Unterschied herauszufinden.« Achte auf das Zeugnis dieses theologischen Vaters und erwäge, wie er einerseits ihr Verursachtsein eine Besonderheit nur dieser beiden Personen genannt, andererseits ihr Nicht-ungezeugt-sein als etwas diesen beiden Personen Gemeinsames bezeichnet hat. Letzteres bedeutet durchaus dasselbe wie jenes. So lerne denn, dass du mit deiner Frage: ‚Wie sollte wohl das Gemeinsame eine Besonderheit sein?‘ mit Unrecht dich wie über etwas Widersinniges in Verlegenheit gesetzt hast. Nachdem aber dieses Bedenken sich erledigt hat, bedarf der übrige Teil des Syllogismos keiner weiteren Widerlegung.“ Den Abschluss, den Bekkos trotzdem seiner Widerlegung noch giebt, können wir nach dieser seiner Erklärung übergehen, indem wir ihm zu seinen weiteren Auseinandersetzungen folgen. „Du reihest,“ sagt er (C. 43), an Photios sich wendend, „hieran noch folgendes [bei Hergenröther der 6. Syllogismos]:

»Wenn der Sohn und der Geist aus einer Ursache, nämlich dem Vater, hervorgegangen sind, der Sohn aber wiederum (S. 332) den Geist hervorbringt, so wird auch der Geist den Sohn hervorbringen, denn beide hat der

Vater und Hervorbringer, mit gleicher Ehre ausgestattet, aus sich hervorgehen lassen.«

Höre auch hier meine Gegengründe. Da du die Behauptung, der Vater lasse Sohn und Geist, beide gleich an Würde, aus sich hervorgehen, zum Anlass des Nachweises nimmst, der Sohn gehe auch aus dem Geiste hervor, wenn der Lateiner behaupte, Sohn und Geist gingen aus dem Vater hervor, hervorgehe aber wiederum auch aus dem Sohne der Geist: was willst du ihm antworten, wenn er dir entgegenhält: Wenn aus einer Ursache, nämlich dem Vater, der Sohn und der Geist hervorstrahlen, und der Sohn wiederum den Geist hervorstrahlen lässt, so wird auch der Geist den Sohn hervorstrahlen lassen, denn der Vater hat beide in gleicher Ehre hervorgehen lassen? Sage, bei der Wahrheit beschwöre ich dich, was willst du darauf antworten? Wirst du nicht einer schlimmen Unterstellung dich schuldig machen, wenn du wegen der mit gleicher Ehre erfolgten Hervorbringung des Sohnes und Geistes aus dem Vater, desgleichen der des Geistes aus dem Sohne, die Notwendigkeit des Satzes behauptest, auch der Sohn werde vom Geiste hervorgebracht? Denn es ist ja ganz klar, dass Sohn und Geist nicht nur in gleicher Ehre aus dem Vater hervorgebracht werden, sondern in gleicher Ehre sich (S. 333) ergiessen, in gleicher Ehre hervorgehen, in gleicher Ehre hervorstrahlen. Dass aus dem Sohne der in gleicher Ehre aus dem Vater quillende Geist sich ergiesst, dass er ebenso hervorgeht, ebenso hervorstrahlt, das ist ja Lehre und Bekenntnis der Kirche. Aber sie lässt, und zwar als eine notwendige Folge, die Bezeichnung, der Sohn ergiesse sich, gehe aus und strahle hervor auch aus dem Geiste, nicht deshalb zu, weil beide gleicher Ehre vom Vater gewürdigt sind. Ein anderer (C. 44, S. 334) deiner Syllogismen [bei Hergenröther der 7. Syllogismos] lautet:

»Wenn der Sohn mit dem Vater Teil hat an der Hervorbringung des heiligen Geistes, so wird auch der

heilige Geist an derselben teilhaben. Denn alles, was dem Vater mit dem Sohne gemeinsam ist, das gilt auch in Bezug auf den heiligen Geist. So wird er schliesslich Ursache und Verursachtsein, was wunderbarer ist, als gewisse Vorgänge der hellenischen Mythologie.«

Dein Satz, durch den du vielleicht zu beweisen wünschst, auch der heilige Geist habe an der eigenartigen Seinsweise des Vaters und des Sohnes Teil, wenn der Sohn mit dem Vater an seiner Seinsweise teilhabe, ist nicht wahr. Denn die Behauptung deines Satzes, alles was der Vater gemeinsam hat mit dem Sohne, das hat er auch mit dem heiligen Geiste gemeinsam, wird nicht so ohne weiteres und ohne bestimmte Unterscheidung von den wissenschaftlichen Schriftforschern angenommen werden. Erstlich findet sich dein Satz bei keinem unserer Kirchenlehrer, er ist vielmehr ein Erzeugnis deines Geistes und zum Zwecke der Herbeiführung der Kirchenspaltung von dir erfunden. Zweitens wissen die kundigeren Schriftforscher (S. 335) von Dingen, die dem Vater und Sohne gemeinsam zukommen, gemeinsam aber auch dem Geiste sind, Vorzüge, die ihnen natürlich von Natur zukommen und nicht etwa von aussen her oder hinzuerworben sind, wie Gerechtigkeit, Güte, Weisheit und dergleichen. Von anderem aber wissen sie gleichfalls, das von Natur zwar dem Vater und Sohne, nicht aber dem Geiste zukommt, nicht etwa, weil der Geist nicht die Einheit der Natur mit Vater und Sohn teilte (das würde jeder frommen Betrachtung fernliegen), sondern weil die natürlichen Eigenschaften des Vaters als Vaters und des Sohnes als Sohnes nicht gemeinsame Eigentümlichkeiten auch des Geistes sind. Denn wenn auch der heilige Geist derselben Natur wie Vater und Sohn ist, so wird er doch in der Dreieinigkeit als Geist gefasst und wird als Geist zwar die ganze Gemeinschaft der gemeinsamen natürlichen Vorzüge besitzen, die Gemeinschaft aber der natürlichen Besonderheiten des Vaters und Sohnes, als Vaters und Sohnes, wird er nicht besitzen. Denn mit

welchem Rechte würden diese als natürliche Besonderheiten des Vaters und Sohnes bezeichnet worden sein, wenn auch der Geist daran Teil hätte? Natürliche Eigenschaften sind eben jene, weil sie dem Vater und Sohne von Natur beiwohnen, Besonderheiten aber des Vaters und des Sohnes, weil sie dem Geiste nicht zukommen. Daher ist das gemeinsame Teilhaben des Vaters und Sohnes am Geiste ein natürlicher Vorzug des Vaters und des Sohnes, aber (S. 336) gewissermassen ihre natürliche Besonderheit. Nicht deswegen also hat der Sohn am Vater Teil, weil der Geist aus beiden stammt, teilhaben wird an ihnen auch der Geist, entsprechend seiner Herkunft aus sich selbst. Wenn man so den Unterschied fasst bei jenem Satze, der da lautete: »Alles, was dem Vater mit dem Sohne gemeinsam ist, das gilt auch in Bezug auf den heiligen Geist« — und damit dann die Haltlosigkeit der Meinung erwiesen hat, der Geist habe kraft eigener Seinsweise Gemeinschaft mit Vater und Sohn, wenn der Sohn, entsprechend der Herkunft des Geistes aus beiden, mit dem Vater Gemeinschaft habe: wie kannst du dann von einer derartigen Gemeinschaft aus, als ob du notgedrungen etwas Wahres aus ihr erschliessen könntest, dich zu der Behauptung versteigen, die Lehre der Lateiner sei wunderbarer als irgend ein Gebilde hellenischer Mythologie?[1]).

---

[1]) Die rhetorische Gliederung dieser Ausführung ist durch verkehrte Zeichensetzung (so drei Zeilen nach dem Anfang, wo *τοιαύτη* beziehungslos ist, ein Punkt hinter *ἅγιον*, desgleichen drei Zeilen weiter hinter *πνεῦμα* und ebenso hinter *δογματιζόμενον*, desgleichen ein fehlerhaftes Komma hinter *ἀποφαίνῃ*) völlig verwischt. Der Satz muss lauten: *τοιαύτης γοῦν ἐνθεωρουμένης διαστολῆς τῇ λεγούσῃ προτάσει »πάντα ὅσα τοῦ πατρὸς κοινὰ πρὸς τὸν υἱόν, ταῦτα καὶ πρὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον«, κἀντεῦθεν ἐληλεγμένου μὴ καλῶς ἔχειν τοῦ οἴεσθαι κοινωνεῖν τὸ πνεῦμα τῆς ἰδίας ὑπάρξεως τῷ πατρὶ καὶ υἱῷ, ἐὰν ὁ υἱὸς κοινωνῇ* (L. *κοινωνεῖ*) *τῷ πατρὶ κατὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα· πῶς σὺ ἐκ τῆς τοιαύτης κοινωνίας, ὡς τάχα κατ' ἀνάγκην συμπεραίνων τι ἀληθές, εἰς τὸ λέγειν τερατωδέστερον τῆς Ἑλλήνων μυθολογίας ἀποφαίνῃ τὸ παρὰ τῶν Λατίνων δογματι-*

Solche und ähnliche Behauptungen sind, meine ich, in des Photios Syllogismen vorhanden, und was ich zu ihrer Widerlegung ausgeführt habe, dürfte genügend sein."

Bekkos hat sachlich unbedingt Recht, wenn er in seiner bisherigen Bezugnahme auf die kurzgefasste Schrift des Photios die Sätze desselben Syllogismen nennt. Es sind, wie wir gesehen haben, thatsächlich die acht Einwendungen und kurzen Gründe gegen die Lehre der Lateiner, wie sie, wenn auch in etwas anderer Reihenfolge, in Hss. sowohl wie bei Euthymios Zigabenos überliefert und von Hergenröther uns vorgelegt sind. Ihnen folgt in dessen Ausgabe die in fünf gesonderte Stücke gefasste Widerlegung der aus den Aussprüchen der abendländischen Väter entnommenen Einreden. Aus diesen beiden Teilen (Hergenröther S. 113—117) besteht die Schrift des Photios. Dass es mit der zweiten Gruppe von Gedanken eine besondere Bewandtnis hat, ist deutlich aus Bekkos zu entnehmen. Er fährt nämlich jetzt also fort: „Was er (Photios) im weiteren Fortgange ausführt, indem er seine Erörterung in die Länge zieht, das ist nach seiner Auffassung nur der Vorwand der Italer (S. 337), von Ambrosius, Augustinus und Hieronymus werde der Ausgang des Geistes vom Sohne gelehrt. Wohl in dem Wunsche, zur Beschämung der Italer für jene weisheitsberühmten Männer eine Rechtfertigung zu beschaffen, behauptet er (C. 45): Gesetzt, die genannten haben dergleichen gelehrt, ›so haben sie das vielleicht einer gewissen Anpassung zu Liebe (*κατ' οἰκονομίαν*) gethan, der auch der grosse Basileios zu geeigneter Zeit sich bediente, oder (*ἢ*) sie sind als Menschen von der strengen Wahrheit abgeraten, was vielen der grossen Lehrer in gewissen Dingen zugestossen ist, wie dem Dionysios von

---

ζόμενον; — Ich führe nur dies eine Beispiel an, im Vorhergehenden und Folgenden finden sich noch mehrere, denen ich durch die Übersetzung zu ihrem Rechte verholfen zu haben glaube.

Alexandria, Methodios von Patara« und diesem oder jenem aus der Zahl der wegen ihrer Heiligkeit Hochverehrten. Einige Aussprüche derselben, sagt er, habe die Kirche nicht angenommen, und zwar gerade von solchen, die wegen ihrer sonstigen Leistungen sehr bewundert werden." Den in Hergenröther's Ausgabe (S. 115) unter Nr. 9 aufgeführten Abschnitt hat Bekkos, wie die Übersetzung zeigt, in seinem Anfange nur dem Inhalte nach wiedergegeben. Er lautet bei Photios: *Προφασίζονται δέ, ὅτι Ἀμβρόσιος οὕτως εἴρηκεν ἐν τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις, ἔτι δ' Αὐγουστῖνος καὶ Ἱερώνυμος· ὑπὲρ ὧν ἀπολογητέον, ὡς ἢ νενοθεύκασιν οἱ πνευματομάχοι τὰς τούτων συγγραφάς, ἤ.* Diese Disjunction hat Bekkos nicht beachtet, er hat nur das eine ἢ in der Mitte, es müsste auch das letzte ἢ vor *κατ' οἰκονομίαν* stehen. Von hier an zeigt sich bei Bekkos wieder wörtliche Übereinstimmung mit Photios, bis zur Erwähnung des Methodios von Patara. Ich habe diese Stelle durch die eckigen Anführungszeichen gekennzeichnet. Ob ich *κατ' οἰκονομίαν* durch die Wendung „einer gewissen Anpassung zu Liebe" richtig wiedergegeben, ist mir zweifelhaft. Der Zusammenhang schien mir etwas derartiges zu erfordern, die sonstige Bedeutung aber von *οἰκονομία*, „Fleischwerdung, Menschwerdung des Sohnes", wie sie bei Basileios und dem Nazianzener ganz gewöhnlich ist, hier durchaus nicht zutreffend zu sein. In der von mir in meinem „Apollinarios von Laodicea" (Leipzig 1892) als eine Schrift des grossen Laodiceners erwiesenen (S. 122—138) — von anderer Seite dem Didymos zugesprochenen — und a. a. O. S. 205—251 neu herausgegebenen „Streitschrift wider Eunomios" (*Ἀντιρρητικὸς κατ' Εὐνομίου*) findet sich S. 219, 6 ff. eine Stelle, in der das Wort *οἰκονομία* dem von Bekkos damit verbundenen Sinne, wie ich ihn auffassen zu müssen glaubte, vielleicht nahe kommen dürfte: *ψιλὸς οὖν κατὰ Φωτεινὸν ἦν ἄνθρωπος ἄρα. φαίνεται οὖν τὰ τοιαῦτα κατ' οἰκονομίαν τῆς ἀνθρωπότητος, οὐ κατ' ἔλλειψιν τῆς θεότητος εἰρηκώς.* Auch in

Apollinarios' *Κατὰ μέρος πίστις* (a. a. O. S. 372, 23) möchte der Sprachgebrauch ein ähnlicher sein: *ὁ γὰρ τῆς δόξης κύριος ἐν ἀνθρωπίνῳ σχήματι πέφηνε τὴν ἀνθρωπίνην οἰκονομίαν ἀναδεξάμενος ἐπὶ γῆς.* Jedenfalls scheint mir auch hier die Vorstellung von der Anpassung des Herrn an die menschlichen Dinge und Verhältnisse im Zusammenhange zu liegen. Das, was bei Bekkos nach der Erwähnung des Methodios von Patara noch folgt, ist verkürzt gegeben. Bei Photios lautet die Stelle: *καὶ Πιέριος καὶ Πάμφιλος καὶ Θεόγνωστος καὶ Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνων καὶ Ἱππόλυτος ὁ αὐτοῦ μαθητής. Τινὰς γὰρ αὐτῶν ῥήσεις οὐκ ἀποδεχόμεθα, καίτοι τἄλλα σφόδρα θαυμάζοντες.*

Die jetzt noch folgenden Sätze des Photios und Bekkos' Entgegnungen sind um ihres kirchengeschichtlichen Inhalts willen besonderer Beachtung wert.

Sollte man in dem Eintreten des Photios für Ambrosius, Augustinus und Hieronymus nach Bekkos' Vermutung den Zweck sehen dürfen, die diesen Männern stammverwandten Italer zu beschimpfen? Das kann zweifelhaft sein. „Ich sehe vielmehr darin," erklärt Bekkos mit grossem Nachdruck (S. 338), „eine Schande für diejenigen, die mit beiden Händen den Frieden mit der römischen Kirche von sich stossen. Bei der Wahrheit selbst beschwöre ich jeden, der Lust hat, ja genau Acht zu geben. Gewisser Anpassung zu Liebe (*κατ' οἰκονομίαν*) behauptest du, Photios, hätten Ambrosius, Augustinus und Hieronymus den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn gelehrt, der auch der grosse Basileios zu geeigneter Zeit sich bedient habe? Wie? Und du scheust dich nicht, dir selbst einen höheren Grad von Reinheit der Lehre beizulegen und lässest dich nicht von Mitleid mit den Schwächeren bestimmen? Hast du denn gar nicht bedacht, dass die in jenen alten Tagen bei der Gründung unserer Kirche leuchtenden Väter, ich meine den grossen Basileios, den Theologen Gregorios, Gregorios von Nyssa, Johannes Chrysostomos und die vielen anderen bedeutenden Männer

nach ihnen, die alle die Schriften des Ambrosius, Augustinus und Hieronymus gelesen haben, diese gerade, welche den Hervorgang des Geistes aus dem Sohne behaupteten (S. 339), unter die Zahl ihrer Heiligen rechneten und mit der römischen Kirche, welche ihre Schriften in Ehren hielt, Gemeinschaft pflegten und an ihr hingen als der Mutter aller Kirchen? Wenn du aber behauptest, sie seien von der strengen Wahrheit gewichen, wie dieser und jener unserer Heiligen, so wird es sich zeigen, dass du hier nicht auf Seiten der Wahrheit stehst. Denn dass einige Aussprüche von Heiligen, die deiner Behauptung zufolge von der Kirche nicht angenommen wurden, samt und sonders in den kirchlichen Büchern verzeichnet sind, das wissen die Kirchengeschichtsschreiber sehr wohl. Und daher ist man über das Abirren jener von der strengen Wahrheit unterrichtet. Wenn sie daher gewusst hätten, die genannten Väter der römischen Kirche seien von der Wahrheit gewichen, dann hätten sowohl die anderen Väter der römischen Kirche, welche die damalige Zeit in grosser Zahl und Bedeutung aufzuweisen hatte, wie auch die Lichter unserer Kirche, die sich damals an der Einheit der Kirche freuten, einen solchen Irrtum, der trotz seiner Wichtigkeit so spät erst hervortrat, niemals aufzuzeichnen verabsäumt."

So hat es Bekkos also mit der Berücksichtigung der kirchengeschichtlichen, von Photios zunächst angeführten Thatsachen nicht in dem Sinne streng genommen, dass er dessen Wortlaut genau, der sonstigen Überlieferung entsprechend, wiedergab. Auch das nächste Capitel bestätigt diese Beobachtung. Mit der Wendung: „Auch folgendes behauptet Photios" teilt er aus dessen Schrift mit (C. 46):

»Drei Erzbischöfe haben, wie die Römer behaupten, erklärt, die der sieben Synoden, welche zugleich mitstimmten, haben es nicht erklärt (S. 340), kein Glaubenssatz dürfe ferner zugesetzt, noch aus der überlieferten Glaubensfassung weggenommen werden, vielmehr müsse

der, der ein solches Wagnis unternehme, durchaus von der Kirche ausgeschlossen werden.«

Auch diese Anführung aus Photios deckt sich nicht ganz mit der Überlieferung, wie sie Hergenröther S. 115 unter Nr. 10 gegeben. Da heisst es: *Εἶπον οἱ τρεῖς, ὡς Ῥωμαῖοι λέγουσιν· οἱ δὲ τῶν ἑπτὰ συνόδων ἀρχιερεῖς οὐκ εἶπον· τὸν γὰρ τῆς πίστεως ἡμῶν ὅρον πᾶσαι κατὰ διαδοχὰς ἐβεβαίωσαν, αἷς οἱ πρόεδροι καὶ λαμπτῆρες τῆς ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας ἀναντιρρήτως συνεψηφίσαντο καὶ δόγμα προστεθῆναι μηδὲν ἔτι τεθείκασι μήτ' ἀφαιρεθῆναι τοῦ ῥηθέντος ὅρου τῆς πίστεως, ἀλλὰ καὶ τὸν κατατολμήσαντα παντάπασιν ἀπορραγῆναι τῆς ἐκκλησίας.*

„Photios hält es," sagt Bekkos, „für nichts Neues [das *κοινὸν* bei Lämmer muss natürlich in *καινὸν* geändert werden], wenn die drei jenes erklärt haben, weil sie das als Römer thaten. Ich aber erkläre es allerdings als eine grosse Neuerung, dass derselbe Photios und so viele andere nach ihm Anhänger der Kirchenspaltung waren, sich nicht für die Vereinigung mit der römischen Kirche erwärmen wollten, wie unsere Väter es mit denen thaten, welche zuerst den Ausgang des Geistes vom Vater und vom Sohne aussprachen, ich meine Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. Wenn er aber behauptet, die vorsitzenden Erzbischöfe der sieben Synoden hätten dem zugestimmt, es dürfe kein Satz weder zugesetzt noch weggenommen werden von der Glaubensfassung, vielmehr müsse der, der ein solches Wagnis unternehme, durchaus von der Kirche ausgeschlossen werden: warum denkt er denn nicht daran, dass sämtliche sieben Synoden das Bekenntnis der ersten Nicänischen Synode für eine allgemein verbindliche Glaubensfassung (*ὅρον τῆς πίστεως*) erklärt haben (S. 341), wie das jeder erfahren kann, der die mancherlei Verhandlungen der verschiedenen Synoden durchgeht? Ich wenigstens behaupte, eine solche unveränderte Gültigkeit des Nicänischen Bekenntnisses (S. 342) bestand auch auf der zweiten und dritten und allen folgenden

Synoden. Denn die Veränderlichkeit umschreibe ich nicht durch das Zusetzen oder Weglassen von Ausdrücken, denn unsere Frömmigkeit besteht nicht in Worten, sondern in Gesinnungen. Wenn Photios aber im Zusetzen und Weglassen von Ausdrücken die Veränderung der in Nicäa festgelegten Glaubensfassung beschlossen sieht, so zeiht er die Erzbischöfe, welche die zweite und sodann die folgenden Synoden leiteten, der Verwegenheit und erklärt sie der durch die wider die Verwegenen erlassene Bestimmung festgesetzten Strafe für schuldig. Denn jeder mit der Kirchengeschichte Vertraute weiss, dass von dem zu Nicäa auf der ersten Synode festgesetzten Glaubensbekenntnis einige Ausdrücke später weggelassen, andere ihm wieder zugesetzt wurden. Und wenn auch die Römer strafbar sind, dass sie das Glaubensbekenntnis der zweiten Synode mit dem Zusatz verlesen, der Geist gehe „von Vater und Sohn" aus, viel eher müssten die Väter der zweiten Synode darob gestraft werden, dass sie diesen ganzen, über den Ausgang des Geistes lautenden Zusatz zum Bekenntnis der ersten Synode gemacht haben. Aber gerade jene, welche furchtbare Strafen in Aussicht stellen wider diejenigen, welche bei dem Nicänischen Glaubensbekenntnis einen Zusatz oder einen Abstrich wagen (S. 343), haben selbst Ausdrücke daraus entfernt, selbst Zusätze dazu gemacht. Ganz offenbarer Beweis dafür ist die Thatsache, dass von den Vätern nur das wirklich für einen Zusatz oder einen Abstrich erachtet wurde, was die fromme Gesinnung verletzt. Daher dürfen die Römer nur deshalb, weil sie einen Ausdruck zusetzten, sonst aber betreffs der Dreieinigkeit sich die fromme Auffassung wahrten, von uns, wenn wir gerecht urteilen wollen, nicht der Spaltung geziehen werden."

„Ein Abschnitt der Schrift des Photios," heisst es dann weiter, „redet auch davon (C. 47), Papst Leo habe beim Öffnen der Schatzkammer der apostolischen Kirche unter anderen kostbaren Weihgeschenken zwei

Schilde hervorgebracht, die in griechischer Sprache und Schrift eine Darlegung des Glaubens enthielten, die Papst Leo, wie er sagt, für billig erachtet habe, dass sie vor dem römischen Volke verlesen wurden."

Was Bekkos hier bringt, ist nur die in abhängige Rede gefasste Wiedergabe eines Teiles des 12. Abschnitts bei Photios, während er dessen 11. Abschnitt[1]) gar nicht berührt, bei Hergenröther S. 117, Z. 1—6. Davor steht: *Λέων δὲ καὶ Βενέδικτος, οἱ μεγάλοι Ῥώμης ὕστερον ἀρχιερεῖς, ἑλληνιστὶ κατὰ τὴν ἱερὰν μυσταγωγίαν ἐκφωνεῖσθαι τὸ σύμβολον τῆς πίστεως ἐν τῇ Ῥώμῃ καὶ ταῖς ἄλλαις ὑπὸ ταύτην ἐκκλησίαις ἐνομοθέτησαν, ἵνα μὴ τὸ στενὸν τῆς διαλέκτου βλασφημίας παράσχῃ πρόφασιν.* Dahinter: *Καὶ μέχρι τοῦ εὐσεβοῦς πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Σεργίου οἱ Ῥώμης ἀρχιερεῖς ἐν ἀρχῇ τῆς ἀρχιερωσύνης συστατικὰς τῆς ἑαυτῶν θρησκείας ἐκπέμποντες ἐπιστολὰς εἰς πάντας τοὺς πατριαρχικοὺς θρόνους τὸ σύμβολον τῆς πίστεως ἀπαραλλάκτως ἐνέταττον.* In dem Umstande, dass diese Erwähnung des Patriarchen Sergios II. (999—1019) bei Bekkos fehlt, sieht Hergenröther (Photius III, S. 165) mit Recht ein Zeichen späterer Überarbeitung des Werkchens des Photios. Nach ihm rührt der Satz wahrscheinlich von Nikolaos von Methone her. „Das Fehlen dieses Zusatzes bei Beccus," sagt er, „ist um so wichtiger, als dieser sonst den Text des Schriftchens ziemlich genau mitteilt und auch die polemischen Diatriben des Methonensis sehr gut gekannt hat, die er nachher teilweise anführt."

---

[1]) Er lautet nach Hergenröther, S. 116: *Ὁ μέντοι θεῖος Γρηγόριος, ὁ διάλογος, οὐ πολὺ μετὰ τὴν ἕκτην σύνοδον ἀκμάσας, ῥωμαϊκῇ φωνῇ καὶ γράμμασιν ἐθεολόγησεν ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου προβάλλεσθαι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· Ζαχαρίας δὲ πέντε καὶ ἑξήκοντα καὶ ἑκατὸν ἔτεσιν ὕστερον τὰ συγγράμματα τοῦ διαλόγου δι' ἑλληνίδος ἑρμηνεύων φωνῆς, τὸ παράκλητον πνεῦμά φησιν ἐκ τοῦ πατρὸς προέρχεται καὶ ἐν τῷ υἱῷ μένει· παρὰ τοῦ προδρόμου τοῦτο μαθὼν ἰδόντος τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν καὶ μένον ἐπ' αὐτόν.*

„Ich weiss nicht," sagt Bekkos in Bezug auf die kirchengeschichtlich wichtige Nachricht des Photios über Papst Leo, „was dies dem Photios nützen soll zur Befestigung der Spaltung. Was Papst Leo mit den Schilden gethan, liessen die Römer nicht unbeachtet. Aufgestellt bewahren sie dieselben bis auf diesen Tag und tragen kein Bedenken (S. 344), zu geeigneter Zeit das Glaubensbekenntnis griechisch zu verlesen. Warum thun sie das wohl? Offenbar, um damit zu zeigen, dass man sich bei ihnen nicht in Worten, sondern in der Gesinnung der Frömmigkeit befleissigt. Denn wenn dem nicht so wäre, würden sie vielleicht auch nicht gezaudert haben, den Zusatz jenes einen Wortes, der sich in ihrem Glaubensbekenntnis findet, auch in den Codex des Evangeliums einzutragen. Aber sie waren zu etwas derartigem nicht anmassend genug, vielmehr führen sie auf Befragen zu ihrer Rechtfertigung an, der Ausdruck laute: Der Geist gehe von Vater und Sohn aus, und es komme gar nichts darauf an, wenn es manchmal heisse, er gehe vom Vater aus, manchmal, von Vater und Sohn. Und in dem Wunsche, dies zu begründen, erklären sie, nicht in dieser Stelle des Evangeliums allein stehe der Name des Vaters, ohne dass auch der des Sohnes zugleich dabei mitgenannt werde, sondern auch an vielen anderen Stellen der heiligen Schriften, bei denen es unmöglich ist, nicht zugleich auch den Sohn sinngemäss mit hinzuzudenken. Nicht deshalb also, weil er nicht mitgenannt ist, wird der Sohn bisweilen nicht mit dem Vater zusammengedacht werden, sondern weil er mit dem Vater zusammengedacht wird, wird er manchmal auch mitgenannt werden, ganz wie es demjenigen gefällt, der über Vater und Sohn reden will, wenn er nur frommer Auffassung zufolge, ohne mitgenannt zu sein, mit ihm zusammengedacht wird, und (S. 345), weil ja mitgedacht, wiederum mit ihm zusammengenannt wird. Zu diesem Zwecke berufen sie sich auf jene apostolischen Worte, wo der Apostel sagt (1. Tim. 1, 17): „Dem einen,

unsichtbaren, weisen Gott" und (ebd. 6, 16): „Der allein Unsterblichkeit hat und der da wohnt in einem unzugänglichen Licht." Wer sollte der Wahrheit gegenüber so schamlos sein, dass er zu behaupten wagte, der Sohn habe an der Unsichtbarkeit und Weisheit des Vaters keinen Teil, welche der Apostel in der angeführten Schriftstelle dem Vater allein zuspricht? Ebenso, wer wird den Sohn der von dem Apostel für den Vater allein bezeugten Unsterblichkeit und des unzugänglichen Lichtes, in welchem nach des Apostels Ausdruck der Vater allein wohnt, für unteilhaftig erklären? Bei der Berufung auf diese apostolischen Aussprüche führen die Italer an, wenn hier, wo ausdrücklich das „allein" vom Vater gebraucht wird, der Sohn nicht vom Vater getrennt ist, wie sollte er nicht auch mit dem Vater zusammengedacht werden in den Stellen, wo der Zusatz „allein" beim Vater sich nicht findet? Aber auch jenen evangelischen Ausspruch (Matth. 24, 36), wonach betreffs jenes Tages sowie der Zeit und Stunde niemand etwas weiss, als der Vater allein, verwenden sie als einen starken Beweisgrund für ihre Ansicht. Siehe, sagen sie (S. 346), der Sohn selbst sagt es, dass er allein den Vater kenne. Aber weil er seinem menschlichen Wesen das Nichtwissen als Merkmal der Niedrigkeit beilegt, so gestattet er gerade damit, an seine natürliche Einheit mit dem Vater zu denken und infolge davon an das eine gemeinsame Wissen des Vaters und des Sohnes. Durch einen evangelischen Ausspruch hat er dem Geiste derer, denen es beschieden war, an der Frömmigkeit festzuhalten, den Gedanken an die natürliche Einheit eingepflanzt. Und welches ist dieser Ausspruch? „Ich und der Vater sind eins" (Joh. 10, 30). Doch es ist nunmehr Zeit, zu den Schlussworten des Photios zu kommen. Hier am Schlusse behauptet er (C. 48) folgendes [bei Hergenröther, Abschnitt 13]:

»Doch wozu bedarf es noch vieler Worte? Der Sohn und Herr lehrt geheimnisvoll (*μυσταγωγεῖ*) den Ausgang

des Geistes vom Vater. Aber auch der grosse Paulus erklärt (Gal. 1, 8): „Auch wenn ich selbst oder ein Engel vom Himmel euch die frohe Botschaft verkündigte, anders als ich sie euch verkündigt habe, der sei verflucht.“ Und wer sucht nach einem anderen Lehrer, er müsste denn offenkundig rasend sein?«

Diese beiden Aussprüche also, der des Evangeliums und der des Apostels, erscheinen dem Photios ausserordentlich stark zur Herbeiführung der Kirchentrennung (S. 347). Ich will zunächst mit einer Frage antworten. Weil im Evangelium der Herr sagt, der Geist gehe vom Vater aus, deswegen urteilst du, o Photios, wir dürften die Gemeinschaft mit der römischen Kirche nicht wieder aufnehmen, da sie den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn behaupte? Aber unsere Väter Basileios und Gregorios und der andere Gregorios und Johannes Chrysostomos, welche diesen Ausspruch im Evangelium genau kannten, haben Ambrosius, Augustinus und Hieronymus, welche den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn lehrten (denn das nehme ich als zuvor von dir eingeräumt an und glaube weiteren Nachweises überhoben zu sein), nicht abgewiesen, sondern haben sie und durch sie die gesamte römische Kirche zu brüderlicher Gemeinschaft angenommen. Ebenso haben auch die Väter der sieben heiligen ökumenischen Synoden alle Schüler der genannten Theologen, römischer Männer, welche den Priesterdienst in der römischen Kirche versahen, für Genossen und Brüder erklärt. Zu wem also sollen wir uns halten? Zu allen jenen, oder zu dir, der du betreffs der Spaltung diese Meinung vertratst, und zu allen denen, die nur in der Kirchentrennung deine Nachfolger waren, durchaus aber nicht bei der Vereinigung, die du (S. 348), als du reuevoll zu besserer Einsicht gelangt warst, durch Versammlung einer grossen Synode zu ihrem früheren Ansehen zurückführtest. Soviel zur Widerlegung des ersten von den beiden nach Photios' Meinung für die Befestigung der

Kirchenspaltung schwerstwiegenden Aussprüche. Was den zweiten Ausspruch betrifft, in welchem er den grossen Paulus einführt, wie er einen Fluch ausruft wider den, der etwas der von ihm verkündigten frohen Botschaft Fremdes lehre, so rate ich auch hier jedem, der genau darauf achten will, sein Verdammungsurteil durch unbesonnene Annahme des Ausspruchs nicht gegen die römische Kirche zu richten, sondern, ehe er dies thut, zunächst gegen alle Synoden, welche viele Glaubenssätze aufgestellt und verkündigt haben, von denen es offenbar ist, dass der grosse Paulus ihrer überhaupt nie Erwähnung gethan. Er, der erste aller Apostel, verbietet betreffs der Auffassung des Evangeliums die Verkehrung der frohen Botschaft. Aus einem zukünftigen, zu seiner Verkündigung etwa später hinzukommenden Zusatz von Worten macht er niemandem den Vorwurf der Verfälschung seiner Verkündigung. Wenn nun also jemand in dieser Weise und ohne weitere Prüfung die Strafe der Verfluchung gegen diejenigen aussprechen will, die nach der Verkündigung des Paulus Dinge gelehrt haben, die dem Wortlaut nach in Paulus' Botschaft sich nicht finden (S. 349), dann weiss ich nicht, wie der vor unseren Vätern bestehen will, welche die Gleichwesenheit (ὁμοούσιον) des Vaters und des Sohnes lehren. Wo findet sich dieser Ausdruck in den Schriften des Paulus? Das Wort Gottesgebärerin (ϑεοτόκος) wird man nirgendwo in der Verkündigung des Paulus antreffen; aber die Kirche Gottes redet deutlich davon und weist anders denkende als Irrlehrer ab. Und nicht weil Paulus diese Ausdrücke nicht gebraucht hat, werden die, welche sie später brauchten, als Verfälscher des Evangeliums verurteilt, vielmehr werden sie, weil sie im Sinne des Paulus lehrten, den Helden der Frömmigkeit beigezählt. Der verständige und gerecht denkende Beurteiler der gegenwärtigen Ausführungen möge, bei Gott, zu allem übrigen auch dies noch erwägen. Glaubst du, dass der grosse Athanasios und unsre anderen, an so

vielen Stellen der vorliegenden Schrift genannten heiligen Väter, die Schirmer der Frömmigkeit, die ich nicht weiss, wie ich sie geziemend benennen soll, jemals etwas gedacht oder geredet haben, das unsrem Gott und unsrem Heiland Christus zuwider war? Wem von ihnen allen sollte so etwas je in den Sinn gekommen sein? Diese aber haben es trotz des Ausspruchs des Heilands im Evangelium, der Geist gehe vom Vater aus, nicht für eine Ungültigkeitserklärung seiner Worte gehalten zu lehren, auch aus dem Sohne sei der Geist (S. 350). Die einen von ihnen lehrten ausdrücklich, er stamme aus dem Vater und dem Sohne, die anderen, er gehe aus und habe sein Sein aus dem Vater durch Vermittelung des Sohnes. Die also, welche um des Zusatzes willen im Glaubensbekenntnis die Lateiner der Nichtbeachtung der evangelischen Aussprüche anklagen, mögen zusehen, wie sie noch vor den Lateinern gerade gegen unsere theologischen Väter die Anklage wegen Missachtung der evangelischen Aussprüche erheben. Denn wenn jemand den bei evangelischen Stellen in anderen theologischen Untersuchungen nötigen Zusatz von Worten schon für eine Missachtung des Evangeliums hält, ohne bei sorgfältiger Erwägung die Übereinstimmung der evangelischen und der schriftlich überlieferten Aussprüche unsrer theologischen Väter zu beachten[1]), ein solcher wird auch den, der den Ausgang des Geistes aus dem Vater durch Vermittelung des Sohnes behauptet, einen Verräter des Evangeliums nennen und den, der von seiner Herkunft aus Vater und Sohn redet, derselben Missachtung zeihen, und zwar nicht bloss diese, sondern auch den, der ihn aus dem Vater hervorgehen lässt. Ja vielleicht wird ein solcher sogar sich nicht scheuen, vor den grossen Theologen Gregorios mit der Frage hinzutreten: Warum

[1]) Lämmer hat *διασκοπούμενοι*. Es muss natürlich *διασκοπούμενος* heissen, da vorhergeht *εἰ κρίνει τις* und dies Subject dann durch *ὁ τοιοῦτος* aufgenommen wird.

hast du, während doch Christus im Evangelium sagt, der Geist gehe vom Vater aus, in vielen deiner theologischen Schriften behauptet, er gehe aus dem Vater hervor? (S. 351.) Denn entweder legst du, wer du auch immer sein magst, zu viel Gewicht auf die Ausdrücke und willst den, der „hervorgehen“ (*προϊέναι*) statt „ausgehen“ (*ἐκπορεύεσθαι*) sagt, der Verdrehung evangelischer Ausdrücke bezichtigen: oder, wenn das Ansehen des Redenden dich bestimmt, beide Ausdrücke für gleichbedeutend zu halten, so hast du fürderhin keinen Grund mehr, der Vereinigung mit der römischen Kirche nicht von Herzensgrunde zugethan zu sein, mit der römischen Kirche, die zwar den Zusatz zum Glaubensbekenntnis gemacht, aber die wahrhaft fromme Auffassung und Gesinnung unverfälscht bewahrt hat.“

Hier, erklärt Bekkos unmittelbar darauf (C. 49), sind Photios sämmtliche Sätze zu Ende (*πέρας ἔχει πάντα τὰ τοῦ Φωτίου*). Wir haben damit ein unanfechtbares Zeugnis sowohl für die Echtheit wie für den Umfang der Schrift des Photios. Letzterer deckt sich bei Bekkos, wie wir gesehen, auch sonst im wesentlichen mit dem überlieferten, die unerheblichen Abweichungen, besonders innerhalb der ersten acht Syllogismen, sind zuvor vermerkt worden. Wichtiger aber als diese Beobachtung hinsichtlich der Anordnung sowie der überlieferten Form und Fassung scheint mir die aus Bekkos' Widerlegung der Schrift sich ergebende hohe Bedeutung derselben. Man sieht, welchen tiefen, nachhaltigen Eindruck diese kurzen, schneidend scharf gefassten Sätze des grössten und glänzendsten Patriarchen zu Beginn des griechischen Mittelalters auf die nachfolgenden Geschlechter gemacht haben, wie sie nicht erfolglos verhallt sind, sondern weiter gewirkt und im 13. Jahrhundert vor allen in der Person des gelehrten und streitgewaltigen Patriarchen Johannes Bekkos einen Gegner gefunden haben, der es verstand, jene Sätze ihres bestrickenden, die Seelen gefangennehmenden Zaubers

zu entkleiden und auf Grund einer gesunden Schriftauslegung und einer verständigen Auffassung und Erklärung der kirchen- und dogmengeschichtlichen Entwickelung dem Frieden zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche mit wohlthuender Wärme und Begeisterung das Wort zu reden.

XXIV.

Zu Arethas von Cäsarea.

Von

D. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Über die Bedeutung, die wissenschaftlichen Verdienste und Leistungen des Erzbischofs Arethas von Cäsarea sind wir, wie ein Blick in Heinrici's die bisherigen Ergebnisse der auf Erforschung jener gerichteten Bemühungen der Gelehrten übersichtlich zusammenfassenden Aufsatz in der Realencyklopädie für prot. Theol. und Kirche, Bd. 2 (3. Aufl.) vom Jahre 1897, S. 1—5 zu zeigen vermag, zur Zeit im allgemeinen hinlänglich genau unterrichtet. Dass jedoch weitere handschriftliche Untersuchungen den Umfang des für eine alle Seiten der reichen wissenschaftlichen Thätigkeit des gelehrten Mannes gebührend berücksichtigende Würdigung in Betracht kommenden Stoffes noch erheblich mehren und erweitern werden, darf mit einer gewissen Bestimmtheit erwartet werden. Ich verweise Beispiels halber nur auf die zum Teil recht lehrreichen Ergebnisse, die O. Stählin aus seiner Beschäftigung mit Arethas' Scholien zu Clemens Alexandrinus für das Leben und die besondere wissenschaftliche Art desselben sowie seine umfangreiche gelehrte Thätigkeit gewonnen und in seinen „Untersuchungen über die Scholien zu

Clemens Alexandrinus" (Nürnberg 1897), S. 46—48, mitgeteilt hat, einer Schrift, über die ich in dieser Zeitschrift (noch zu Ende dieses Heftes, siehe unten S. 617) Bericht erstatten werde. Aber auch sonst lässt sich vielleicht unser Wissen über dasjenige hinaus noch erweitern und vervollständigen, was in dem zuvor genannten Aufsatz Heinrici's sowie in Krumbacher's Geschichte der byzantinischen Litteratur[2] (München 1897), S. 129 ff. und 524 f., verzeichnet ist. Bei seinen Untersuchungen über das Schicksal der Briefe des Aristoteles kommt Adolf Stahr im I. Teile seiner für die Geschichte des Lebens und der Schriften des Stagiriten grundlegenden „Aristotelia" (Halle 1830) auf die Sammlungen derselben zu sprechen, deren, wie es scheint, im Altertum mehrere gegeben hat. „Dürfen wir nämlich," sagt er S. 204, „dem Verfasser des Verzeichnisses Aristotelischer Schriften in der Bibliotheca Philosophorum Arabica, welches Werk als Manuscript in der Escurialbibliothek befindlich und in Auszügen durch M. Casiri in seinem Catalog. Biblioth. Arab. Hispan. (1760, 2 Fol.) bekannt geworden ist, Glauben schenken, so veranstaltete der bekannte Andronicus Rhodius zu Ende des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt, und nach ihm ein gewisser Aretas, eine geordnete Sammlung der in den hinterlassenen Handschriften des Stagiriten in grosser Anzahl vorgefundenen Briefe. Über die Sammlung des Aretas sowie über dessen Person überhaupt ist meines Wissens ausser eben dieser Angabe nichts bekannt, und fast könnte man auf den Gedanken kommen, dass er selber vielleicht gar nicht existirt habe, sondern der Name nur durch eine Verschreibung aus dem bald zu nennenden Artemon entstanden sei." Ob die letzteren Sätze mit ihrer Erwähnung eines „gewissen Aretas", wofür Stahr in der Anmerkung auf „Buhle in Ersch und Gruber's Encyklopädie, Teil V, S. 286" verweist, von Aristoteles-Forschern irgendwo einmal weitere Beachtung erfahren haben, vermag ich nicht zu sagen. Aus dem Schweigen

der angeführten Gewährsmänner dürfte aber, so will es mir scheinen, der berechtigte Schluss zu ziehen sein, dass man jenen Äusserungen Stahr's bisher thatsächlich noch nicht nachgegangen ist. Man würde sonst vielleicht a. a. O. wohl auf eine zu seinen Worten in ablehnendem Sinne Stellung nehmende Bemerkung gestossen sein. Nur um die Aufmerksamkeit der Forscher wieder auf sie zu lenken, habe ich darum die obige Stelle mitgeteilt. Dass Stahr von Arethas seiner Zeit noch nichts wusste, ja, dass er dessen Vorhandensein überhaupt bezweifelte und deshalb lieber an eine Verschreibung des Namens aus Artemon zu denken geneigt war, der nach der Angabe des Verfassers der Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* eine Sammlung der Briefe des Aristoteles veranstaltete und mit einer Abhandlung über die briefliche Kunstform herausgab, — das soll ihm in keiner Weise verübelt werden. Hat man ja doch sichere Nachrichten über den grossen Philologen und Theologen Arethas erst so erheblich viel später durch Auffindung handschriftlicher Angaben und Überlieferungen, besonders in der von de Boor 1888 herausgegebenen „Vita Euthymii“ (Cap. 12. 15. 16. 18. 20), ermittelt. Aber liegt nicht der Gedanke nahe, es möchte der in dem von Stahr angeführten und, wie mich dünkt, einer erneuten, eingehenden Prüfung dringend bedürftigen Werke genannte Aretas eben unser gelehrter Erzbischof Arethas von Cäsarea sein, der, was man im Falle der Richtigkeit dieser Annahme bisher noch nicht gewusst und was unsere Bewunderung vor dem hochverdienten Pfleger und Hüter der wissenschaftlichen Schätze des Altertums nur noch erhöhen müsste — auch den Briefen des Aristoteles seine ordnende und erhaltende Fürsorge widmete? Wer ist gewillt und im Stande, die hiermit gestellte Frage zu beantworten?

XXV.

Papst Gregor der Grosse und Kaiser Phokas.

Von

Dr. phil. **Franz Görres** zu Bonn.

Der berühmte Verfasser der Pastoral- und Moraltheologie ist nicht nur durchweg katholischen Forschern, sondern auch vielen protestantischen Theologen eine sympathische Persönlichkeit wegen seiner grossartigen, eine ganze Welt umspannenden Wirksamkeit auf dem Gebiete der christlichen Charitas, der Seelsorge und Kirchenzucht, seiner Verdienste um die Bekehrung der Angelsachsen, endlich nicht am wenigsten ob seiner echt christlichen Demut und Frömmigkeit. In dieser letzteren Eigenschaft weist er noch im Gegensatz zu manchen seiner Vorgänger und Nachfolger den anmassenden Titel „Universalbischof" mit Entrüstung zurück. Freilich tritt er zuweilen thatsächlich als „episcopus universalis" auf. Indess wenn er sich Eingriffe in fremde Diöcesen erlaubt, z. B. in die Gerichtsbarkeit des Bistums Malaga (s. unten S. 600 f.), so geschieht es, um willkürliche ungerechte Massnahmen der weltlichen Behörde rechtzeitig zu verhindern oder wieder gut zu machen, geht also so recht bona fide vor, so dass auch der rationelle Geschichtsschreiber ihm Indemnität oder doch mildernde Umstände bewilligen darf (vgl. Jos. Langen, Römische Kirche II, S. 486 ff. und das anziehende Charakterbild Rudolf Baxmann's [Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII., I, S. 136—146]).

Aber wo viel Licht, da pflegt sich auch der Schatten einzustellen: „Der Papst ist von dem Versuch nicht frei-

zusprechen, durch höfische Schmeichelei die Gunst von Fürsten für sich zu gewinnen, deren Charakter und Handlungsweise wenigstens eine weit zurückhaltendere Sprache erheischten" (Langen a. a. O. S. 489). Insbesondere hat man ihm von einst bis heute seine drei kriechenden Schreiben an den berüchtigten Usurpator Phokas und dessen Gemahlin Leontia nicht verziehen. Die protestantische Geschichtsschreibung hat mit kräftigem Tadel nicht gekargt, aber auch die katholische meist nur zögernd die Haltung des Hierarchen zu entschuldigen versucht. Will man jene verhängnissvollen Briefe nach ihrer gesamten Tragweite richtig würdigen, so muss man erstens sich in grossen Zügen den Charakter und die Regierung des genannten Fürsten vorführen und sich sodann über Gregors Stellung zum Imperator Mauricius klar werden.

1. Der byzantinische Kaiser Phokas (reg. von November 602 bis October 610) aus Kappadocien, einer der allerschlimmsten oströmischen Tyrannen, früher Hauptmann im kaiserlichen Heer, ein wüster Landsknecht, wie ihn Hertzberg einmal treffend nennt, aber ohne auch nur den physischen Mut eines solchen, errang den Thron durch feigen Verrat an seinem kaiserlichen Herren Mauricius, den er mit fast seiner ganzen Familie enthaupten liess. Seine Regierung entsprach so schmachvollen Anfängen; sie ist, wie wenige, durch blutige Grausamkeit, fiscalische Raubsucht, zügellose Wollust und Völlerei gekennzeichnet. Aber sein verhängnissvollster Fehler war die gänzliche Unfähigkeit zum Herrscherberuf, zumal auf dem in jenem sturmbewegten Zeitalter so wichtigen militärischen Gebiet. Friedliche Unterthanen zu misshandeln und auszuplündern, verstand er meisterhaft, vermochte es indess nicht, seine Länder vor den unaufhörlichen Verwüstungszügen der Avaren, dieser Geissel der Balkanprovinzen, und der Perser zu schützen, deren König Chosroes II. sich den Schein gab, seinen ermordeten Freund Mauricius zu rächen, und mit seinen wilden Schaaren unaufhaltsam die asiatischen Pro-

vinzen, zumal Syrien und Ägypten, heimsuchte. Der Tyrann musste froh sein, dass er wenigstens persönlich, Dank der unvergleichlichen Lage seiner Hauptstadt, den Angriffen der allerwärts heranstürmenden Feinde entrückt blieb [1]). Wie bittere Ironie mutet es den Forscher an, wenn man zuweilen auf den Münzen des unholden Herrschers die Inschrift „Victoria (!!) Augusti" liest. Das erinnert an das köstliche „Pax ubique" auf manchen Stücken des Kaisers Gallienus zur Zeit, wo alle Provinzen von Krieg und Aufstand erschüttert waren!

So war denn der neue Gewalthaber gar bald gezwungen, sein wankendes Reich auf die fernen abendländischen Provinzen, namentlich Italien und das die Geister beherrschende Papsttum, zu stützen; hier trat er notgedrungen nicht als Tyrann auf. Es gelang ihm auch, wie wir sehen werden, mit der römischen Curie in gute Beziehungen zu kommen. „Es gab, meint zutreffend Hertzberg (Geschichte der Byzantiner und Osmanen, = Oncken, Allgem. Geschichte in

---

[1]) Vgl. die Byzantiner, den Zeitgenossen Theophylactus Simocatta, historia ed. Carolus de Boor, Lipsiae 1887, der aber nur bis höchstens 605/6 sein Buch fortführt — die Ermordung Constantinas, der Wittwe des Mauricius († 606), wird noch nicht erwähnt —, ab irato schreibt und darum mit einiger Vorsicht zu benutzen ist, l. VIII c. 6—15, S. 295—314, das um 628 entstandene chronicon paschale, ed. Dindorf, Bonnae 1832, S. 693—697, Theophanes (um 818), chronograph., ed. De Boor, Lipsiae 1883, S. 285 ff. und die abendländischen Quellen Prosperi Aquitani chronici continuatio Havniensis (560—641), ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. IX, Berolini 1891, S. 338, Auctarii Havniensis excerpta, Nr. 11. 12. 13 und hiernach Isidori Hispal. chronic. ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, Berolini 1893, S. 478, Nr. 410: Focas regnavit annos VIII, Nr. 411: Iste seditione militari imperator effectus Mauricium Augustum nobilesque multos interfecit, Nr. 412: Huius tempore Prasini et Veneti per Orientem vel Aegyptum civile bellum faciunt ac sese mutua caede prosternunt, Nr. 413: Proelia quoque Persarum gravissima adversus rempublicam excitantur . . . Phokas' Münzen bei Eckhel, Doctrina numorum VIII, S. 221 f.

Einzeldarstellungen, 2. Hauptabteil., 7. Teil, Berlin 1883, S. 40), nach sehr kurzer Zeit [nach Phokas' Regierungsantritt] nur Eine Stelle im weiten Bereich des byzantinischen Machtsystems, wo der blutige Phokas nicht mit Abscheu betrachtet wurde, nämlich Rom."

Übrigens konnte der Tyrann im äussersten Westen sogar eine Art von militärischem Erfolg verzeichnen. Die Byzantiner besassen damals noch (seit 554 infolge von Athanagilds Verrat) eine Reihe von Küstenstädten im südöstlichen, südlichen und südwestlichen Spanien. König Leovigilds (reg. 568/69—586) tapferer Arm hatte einst schon manche dieser Besitzungen wieder erobert. Unter Rekared (reg. 586—601) war dann, zumal Anfangs (586 bis 590), ein Stillstand eingetreten; die Griechen hatten sogar wieder an Terrain gewonnen, und der Monarch richtete anscheinend auch später wenig genug gegen sie aus [1]).

Zur Zeit des Phokas machte der Gothenkönig Witterich (reg. 603—610), auch ein fluchbeladener Mörder seines Herrn, Liuvas II. [2]), den vergeblichen Versuch, den spanischen Boden von den griechischen Eindringlingen zu säubern. Aber da er mehr ein Haudegen, denn ein Feldherr war, richtete er nichts aus. Es glückte ihm nur — ob mit Hülfe griechischer Verräter, oder durch gothische Befehlshaber, steht dahin —, den Oströmern die Stadt Sagontia zu entreissen, oder, was wahrscheinlicher ist, die dortige kleine griechische Garnison gefangen zu nehmen [3]).

---

[1]) Vgl. Franz Görres, . . . Rekared der Katholische und Byzanz, Ztschr. f. w. Theol., Bd. 41, S. 97—102.

[2]) Vgl. F. Görres, Die Religionspolitik . . . Witterichs, a. a. O. S. 102—105.

[3]) Vgl. Isidori Hispal. hist. Gothor., ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist., auct. ant. XI, c. 58, S. 291. [Wittericus] vir quidem strenuus in armorum arte, sed tamen expers victoriae. namque adversus militem Romanum proelium saepe molitus nihil satis gloriae gessit praeter quod milites quosdam Sagontia per duces [kann sich sowohl auf (verräterische) Griechen wie auf gothische Befehlshaber beziehen; vgl. Dahn, Könige V, S. 174 Anm. 2]. Sagontia [oder

Phokas war, wie es scheint, klug genug, die von Mauricius bestallten bewährten Feldherren in den spanischen Besitzungen zu belassen. Übrigens war die Behauptung jener ganz entlegenen und darum wertlosen Territorien für den Usurpatoren natürlich ohne erhebliche Bedeutung.

Phokas' Hoffnung, mit Hülfe der occidentalischen Provinzen seine Herrschaft zu stützen oder doch zu verlängern, erwies sich als trügerisch; gerade vom Abendland, von Karthago aus, wurde er gestürzt. Herakleios, der Sohn des gleichnamigen Exarchen von Nordafrika, rüstete Flotte und Heer aus, fand allenthalben begeisterten Zuspruch, zog schon bald nachher in Byzanz als Sieger ein, und der Tyrann, vom Pöbel grauenvoll niedergemacht, erntete Sturm, wie er Sturm gesät hatte. Er wusste aber, wie einst Vitellius, würdiger zu sterben, als er gelebt hatte: Von dem zornigen Gegner gefragt, warum er so schlecht regiert habe, erwiderte Phokas mit der höhnischen Gegenfrage: Wirst du vielleicht besser regieren[1])?

2. Mit dem Kaiser Mauricius hatte Gregor in keineswegs angenehmen Beziehungen gelebt. Ersterer, wenngleich einer der besseren Imperatoren, freilich seinem Vorgänger und Schwiegervater, dem wackeren Tiberius II., an Befähigung sowohl wie an Seelenadel weit nachstehend, huldigte zuweilen cäsaropapistischen Neigungen, hatte u. a. dem Patriarchen Johannes dem Faster (ὁ νηστευτής), dessen

Segontia?] ist nicht Siguenza am Henares in Altcastilien [sic!] — die Byzantiner drangen auch in ihrer günstigsten Zeit (567—570) von Süden nach Norden äusserstens über Cordova hinaus bis zum Südsaume der Sierra Morena (Marianus mons) vor! —, sondern das heutige Gisgonza am Guadalete an der Meerenge von Gibraltar (vgl. Ferreras-Baumgarten, Allg. Historie von Spanien, II, III. Teil, § 455, S. 333, Aschbach, Westgothen, S. 234 nebst Anm. 41 das., Lembke, Spanien, I, S. 86 u. Anm. 5 das., Gams, K.G. von Spanien, II 2., S. 67 nebst Anm. 1 das. und Dahn, a. a. O. S. 174 u. Anm. 2 das.

[1]) Vgl. Chron. pasch. a. a. O. S. 699—701 und Theophanes, chronograph., S. 297—299.

Ascese einen stark ausgeprägten geistlichen Hochmut keineswegs ausschloss, gestattet, sich selbst in breiter Öffentlichkeit als den ökumenischen Patriarchen (= episcopus universalis) zu bezeichnen[1]). Der römische Bischof hatte ein Recht, darob zu grollen, weil er selbst dem Patriarchen Eulogius von Alexandrien gegenüber sich diesen „unchristlichen" Titel höflich, aber entschieden verbat.

„Kaiser Mauricius," bemerkt Hertzberg a. a. O. S. 40 f., mit Fug, „war seit 586 mit den Kirchenfürsten der alten Welthauptstadt [d. i. Pelagius II. (578–590) und unser Gregor I.] in steter Spannung gewesen, weil er den Patriarchen Johannes Nesteutes . . . in der Annahme des Titels eines ‚ökumenischen Patriarchen' unterstützt hatte." Es gab aber auch andere Gegensätze: „Hatte Gregor mit dem Kaiser Mauricius trotz der früheren Freundschaft, die er auf seinem Gesandtschaftsposten [als „apocrisiarius" seines Vorgängers Pelagius in der oströmischen Hauptstadt!] mit ihm gepflogen hatte . . ., schon manchen harten Brief gewechselt, wegen der longobardischen Friedensverhandlungen und des Eintritts der Soldaten in die Klöster, wegen der istrischen Schismatiker . . ., die Verstimmung und Entfremdung war zusehends im Steigen begriffen" (Baxmann a. a. O. S. 132).

3. An Kaiser Phokas also, diesen verabscheuungswerten Tyrannen, richtete Gregor im Mai 603 zunächst das Schreiben „Gloria in excelsis Deo" (Daniel 2,26 [sic!!]), Epist. XIII, 34 (im Auszug bei Jaffé-Wattenbach, Regesta pontif. Rom., edit. II, I, S. 212, Nr. 1899 (1516), und im Wortlaut bei Lud. M. Hartmann, Epistolar. tom. II, Gregorii papae registri l. VIII bis IX, Berolini 1893, S. 396 f.; da heisst es u. a.: „Ali-

[1]) Es erhellt dies u. a. aus einer weiter unten (S. 601) in anderem Zusammenhang zu erörternden Stelle im Papstbuch (ed. Th. Mommsen, S. 164).

quando vero . . . Deus . . . unum ad regiminis culmen provehit et per eius misericordiae viscera in cunctorum mentibus exultationis suae gratiam infundit. De qua exultationis abundantia roborari nos citius credimus, qui benignitatem vestrae pietatis ad imperiale fastigium pervenisse gaudemus. Laetentur caeli et exultet terra (Psalm. 95, 11) et de benignis vestris actibus universae reipublicae populus nunc usque vehementer afflictus hilarescat. Comprimantur iugo vestrae dominationis superbae mentes hostium . . . Quiescat felicissimis temporibus vestris universa respublica“...

Diesen schmeichlerischen Erguss, in den sich auch eine unlautere Freude über den Tod des verhassten Mauricius mischte, liess sich der stumpfsinnige Tyrann gern gefallen und äusserte dem Papste sein Bedauern darüber, dass noch immer kein Nuntius an seinem Hofe weile. In einem nicht minder servil gehaltenen zweiten Briefe „Considerare cum gaudiis“ vom Juli 603, der ep. XIII, 41 (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 212 f., Nr. 1906 [1523] und im Wortlaut bei L. M. Hartmann, a. a. O. S. 403 f.), beeilt sich der Hierarch, den Kaiser um Entschuldigung zu bitten, und verspricht ihm, baldigst den Diakon Bonifatius, einen seiner bewährtesten Beamten, als „apocrisiarius“ nach Byzanz zu senden. Etwa gleichzeitig beglückwünscht der Pontifex in einem dritten Schreiben „Quae lingua loqui“, in der ep. XIII, 42 (auszüglich bei Jaffé-Wattenbach a. a. O. S. 213, Nr. 1907 [1524] und im Wortlaut bei Hartmann a. a. O. S. 404 f.) die Kaiserin Leontia[1]) zum Regierungsantritt und ver-

[1]) „Leontia Augusta“ kommt auf Münzen nicht vor (vgl. Eckhel VIII, S. 221); sie wird aber von Theophyl. Simocatta, Hist. l. VIII, c. 10, 9, S. 303, erwähnt, wo es heisst, sie sei von ihrem Gemahl gleich nach dem Gelingen der Usurpation als Kaiserin proclamirt worden: „*ὑπῆν δὲ τῷ τυράννῳ καὶ γύναιον* (*Λεοντία ὄνομα*

gleicht sie prophetisch schon mit einer Helena und Pulcheria!!

4. Die drei Briefe atmen, wie gesagt, in der That die Sprache niedriger Schmeichelei gegen den Lebenden und unauslöschlichen Hasses gegen den Todten, sind also des grossen Mannes und christlichen Priesters gleich unwürdig.

Gibbon, der auf die ältere Litteratur über den Gegenstand eingeht, urteilt nicht unrichtig (Geschichte des Falles . . . des römischen Reiches, Teil X, Leipzig 1805, Cap. XLVI, S. 106 f. und Anm. 48 das.): „Als Unterthan und Christ war es Gregors Pflicht, sich der eingeführten Regierung [des Phokas] zu fügen, allein der freudige Beifall, womit er das Glück des Mörders begrüsst, hat den Charakter des Heiligen mit unauslöschlicher Schande gebrandmarkt . . . Diese widrige Schmeichelei, der Zielpunkt protestantischer Schmähungen, wird vom Philosophen Bayle mit Recht getadelt.“ Zutreffend rügt Gibbon das Gebahren des Cardinals Baronius, der den Papst auf Kosten des gefallenen Kaisers rechtfertigt (!). Wenn aber der englische Historiker meint, Gregor hätte, ein zweiter Ambrosius, den sündigen Phokas zur Reue auffordern müssen, geht er wohl zu weit: der Mörder des Mauricius und der trotz seines Jähzorns für seine Zeit hochgebildete und für das Christentum begeisterte Kaiser Theodosius I. bilden keine richtige Parallele.

Eine gute Übersicht über die bezügliche neuere Literatur bis 1868 bietet Baxmann a. a. O. S. 133—136, namentlich S. 136 Anm. 2, und brandmarkt mit Grund Gregors „überschwänglichen Ton“ gegenüber einem entsetzlichen Wüterich. Hertzberg a. a. O. S. 40 f. und Gregorovius, Stadt Rom im Mittelalter II, S. 72, führen die Haltung des Kirchenfürsten auf Interessenpolitik

---

αὐτῇ)· ταύτῃ [Φωκᾶς] στέφανον βασίλειον περιτίθησιν.“ Ihre späteren Schicksale sind unbekannt.

zurück. Lau, Gregor der Grosse, S. 235, meint: „Gregor starb zu früh, um hinreichend von seinem Standpunkt aus Günstiges oder Ungünstiges an dem Kaiser zu bemerken.“ Aber immerhin wusste er, dass der neue Machthaber nur über der Leiche des Mauricius zur höchsten Gewalt gelangt war. Nach Hergenröther, Photius, I, S. 193, fühlte sich Gregor einerseits vielfach durch Mauricius verletzt, anderseits war er noch unbekannt mit dem Charakter des neuen Herrschers. Das Erste ist zutreffend; was aber das Zweite anbelangt, so war ihm doch nicht entgangen, dass Phokas der Mörder seines Vorgängers war. Langen II S. 489 (vgl. auch S. 482 f.) hätte mit Recht gern den drei Schreiben eine weit zurückhaltendere Sprache gewünscht.

Nicht etwa, um das Verfahren des Kirchenfürsten zu entschuldigen, sondern nur, um es deutlicher zu erklären, erinnere ich noch an Folgendes. Erstens: Das Lob, von Gregor dem neuen Kaiserpaare so überschwänglich gespendet, verflüchtigt sich bei näherer Prüfung der höfischen Redensarten als fromme Wünsche, was sie auch geblieben sind. Zweitens: Es fiel dem Pontifex nicht ein, dem beweihräucherten neuen Herrscher zu Liebe im gegebenen Fall auch nur das Geringste von seinen kirchlichen Idealen zu opfern: Trotz der Behörden des Phokas griff er kräftig ein in die Jurisdiction des damals byzantinischen Bistums Malaga (in Baetica, heute Andalusien), liess durch seinen Legaten Johannes den ungerechter Weise abgesetzten Bischof Januarius rehabilitiren und erklärte den Eindringling dauernd unfähig zu allen Kirchenämtern[1]). Ferner: Gregor giebt seinem neuernannten Nuntius in Byzanz, dem Diakon Bonifatius, ein

[1]) Vgl. die drei Schreiben Gregors an seinen Legaten Johannes vom August 603, „In primis requirendum“, Ep. XIII, 47; „In nomine domini“, XIII, 49, und „De persona magistri“ (bei Hartmann, a. a. O. S. 410—412; 413 f.; 414—418; vgl. Franz Görres, Der



Schreiben an den Patriarchen Cyriacus mit, ihn zu ermahnen, dass er den . . . Titel „ökumenischer Bischof“ abzulegen sich beeilen möge (Gregorii Ep. XIV, 8: „Quotiens eorum nos“, auszüglich bei Jaffé-Wattenbach, a. a. O. S. 214, Nr. 1921 [1540] und wörtlich bei Hartmann a. a. O. S. 427 f.).

Drittens: Gregor erhoffte von dem neuen Gewalthaber Vorteile für seine römische Kirche, und nicht mit Unrecht. Dass der Usurpator dem Hierarchen persönlich, hätte dieser länger gelebt, sich erkenntlich gezeigt haben würde, erhellt erstlich aus seinem gleich nach Empfang des ersten Briefes geäusserten Wunsch, wieder einen päpstlichen Nuntius an seinem Hofe zu haben, und sodann aus seiner überaus wohlwollenden Haltung gegenüber Gregors Nachfolgern, Bonifaz III. und IV.

5. Die Beziehungen des Kaisers zu Gregors nächstem Nachfolger Sabinian (13. Sept. 604 bis 22. Febr. 606) sind freilich nicht bekannt (vgl. Jos. Langen a. a. O. S. 498—500). Dagegen hatte dessen kurzlebiger Nachfolger Bonifatius III. (19. Febr. bis 12. Nov. 607) die Genugthuung, dass Phokas laut dem Papstbuch dem Patriarchen verbot, den Titel „allgemeiner Bischof“ zu führen[1]); es handelt sich also um die kaiserliche Anerkennung des römischen Primates.

Dem Papst Bonifaz IV. (607—615) schenkte der Imperator (abermals nach dem Papstbuch) das Pantheon des Agrippa, der dasselbe — nach einer nicht ganz ausreichend verbürgten Überlieferung! — am 13. Mai 609

---

spanisch-westgothische Episcopat und das römische Papsttum (586—680), Abschn. II, 2 (diese Studie wird im nächsten Heft dieser Zeitschrift gedruckt werden).

[1]) Vgl. Gestorum pontificum Romanorum l. I, ed. Th. Mommsen, Berolini 1898, S. 164: „Hic [Bonifatius] apud Focatem principem obtinuit, ut sedes apostolica caput esset omnium ecclesiarum . . .“, Langen a. a. O. S. 500 f. und Baxmann a. a. O. S. 150.

feierlich in eine Kirche der heiligen Jungfrau und aller Martyrer verwandelte[1]).

„Auf eine besondere Annäherung der Byzantiner und Römer deutet auch die von dem Exarchen Smaragdus auf dem römischen Forum im Jahre 608 zu Ehren des Phokas errichtete Säule hin" (Langen a. a. O. S. 501). Das Papstbuch, das die beiden zuerst genannten Auszeichnungen der römischen Bischöfe durch Phokas aufbewahrt hat, ist die einzige diesem Tyrannen günstig gesinnte Quelle!

Aus meinen drei Thesen, deren Richtigkeit ich dargethan habe, erhellt immerhin, dass Papst Gregor trotz seiner befremdenden Schreiben doch nicht einem Phokas gegenüber seine geistige Selbständigkeit eingebüsst hat.

Anzeigen.

H. P. Chajes, Proverbia-Studien zu der sogenannten Salomonischen Sammlung Cap. X—XXII, 16. Berlin. 1899. V. und VII S. 8.

Der Verfasser unterzieht in seinen Proverbia-Studien die Cap. 10—22,16, also den zweiten Teil der Sprüche Salomos, der speciell den Titel משלי שלמה trägt, einer sehr eingehenden litterarischen und textkritischen Untersuchung. Dieser Teil enthält bekanntlich lauter einzelne Sprüche in der Form von Distichen. Die Sprüche sind nicht nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengeordnet, sondern stehen neben einander, wie der Zufall oder die Willkür des

[1]) Vgl. Gestor. pontif. Roman. a. a. O. S. 165: Eodem tempore petiit [Bonifatius] a Focate principe templum, qui [sic!] appellatur Pantheum, in quo fecit ecclesiam beatae Mariae virginis . . . et omnium martyrum, in qua ecclesia Focae dona multa obtulit", F. X. Kraus, Art. Pantheon in seiner Real-Encyklopädie der christl. Altertümer, und Langen a. a. O. S. 501 nebst Anm. 1 das.

Sammlers sie aneinandergereiht hat. An diesem Mangel an Ordnung, der doch bei einer Spruchsammlung, namentlich, wenn man sie sich allmählich entstanden denkt, nicht auffallen sollte, scheint der Ordnungssinn des Verfassers Anstoss genommen zu haben. Bei seiner eingehenden Lectüre ist er auf Grund von Stellen wie 11, 9. 10. 11. 12; 20, 7. 8. 9, 24. 25. 26.; 16, 27. 28. 29. auf die Vermutung gekommen, dass die einzelnen Sprüche zerstreute Glieder von Spruchreihen repräsentiren, die ursprünglich nach den Buchstaben des Alphabetes zusammengeordnet waren. Er hat demgemäss die einzelnen Spruchreihen zu reconstruiren versucht, indem er einfach die mit gleichen Buchstaben beginnenden Distichen zusammenstellte. Dass sich dabei für den Buchstaben ז keine besondere Gruppe ergab, erklärt der Verfasser ganz plausibel aus der sehr geringen Zahl der mit ז beginnenden Wörter (S. 17 Anm.). Das Fehlen einer grössoren Gruppe für ס, wofür nur ein Beispiel in den untersuchten Capiteln zu finden war (21,31), glaubt Verfasser durch die Vermutung erklären zu können, dass jedenfalls in anderen, namentlich den letzten Capiteln der Proverbia, sich noch manche, hierherzuziehende Sprüche finden möchten, die als Anfangsbuchstaben ס haben. Hätte übrigens der Verfasser sich die Mühe genommen, vor Veröffentlichung seiner Schrift das gesamte Material zu verarbeiten oder wenigstens nur flüchtig zu prüfen — er betont im Vorwort ausdrücklich, dass er seine Ergebnisse in nicht abgeschlossener Form bietet — so wäre er von seinem Optimismus gründlich curirt worden, denn auf Grund einer flüchtigen Durchsicht hat Referent in 22,17 bis Cap. 31 nur einen einzigen v. mit ס gefunden, und dieser (31,24) gehört dem „Lob der tugendsamen Hausfrau“ an, lässt sich also keineswegs für die hypothetische ס-Gruppe in Anspruch nehmen. So bliebe für den Verfasser nur etwa die Annahme übrig, dass gerade die ס-Sprüche massenhaft ausgelassen seien, vielleicht infolge Beschädigung des Blattes, auf dem sie verzeichnet standen. Doch sehen wir uns den Anordnungsversuch des Verfassers, ehe wir ihn weiter kritisiren, bis zum Ende an. Nicht zufrieden mit der Bildung grosser alphabetischer Gruppen, hat er nun auch innerhalb dieser Gruppen eine alphabetische Anordnung der Einzelsprüche herzustellen gesucht, so zwar, dass er die je zweiten (!) Buchstaben der Anfangswörter eine alphabetische Reihe bilden lässt, die natürlich nirgends lückenlos ausfällt. Der Verfasser gesteht freilich ganz ehrlich, dass er an die Wirklichkeit

und Ursprünglichkeit der von ihm hergestellten Anordnung nicht glaube. Andererseits aber ist er, weil sich ihm bei dieser Art der Anordnung höchst originelle, zuweilen geradezu frappirende und, wie er überzeugt ist, ursprüngliche Zusammenhänge ergeben, so von ihr eingenommen, dass er sie — obwohl er die Möglichkeit eines hier waltenden Zufalls nicht direct in Abrede stellt — von Anfang bis zu Ende an dem in Betracht kommenden Texte durchgeführt und auf sie sogar belangreiche Theorien über Fehlerquellen (Vertauschung benachbarter Stichen, graphischer Einfluss eines oberen Stichos auf die Schreibung des darunter befindlichen) und eingreifende Emendations- oder Reconstructionsversuche gegründet hat. So gewinnt man bei der Lectüre des Buches doch den von Seite zu Seite sich verstärkenden Eindruck, dass der Verfasser von der Richtigkeit und Ursprünglichkeit seiner Anordnung im Herzen überzeugt ist, wenn er auch mit dem Verstande ab und zu daran zweifeln zu müssen glaubt. Der Verfasser ist offenbar mit sich selbst noch nicht ganz im Reinen, und darf sich daher nicht wundern, wenn seine Hypothese gleich auf den ersten Blick den Eindruck des Unwahrscheinlichen und Ungereimten macht.

Noch viel weniger will sie einer eingehenden Prüfung gegenüber standhalten. Schon dass von ihr aus keine Möglichkeit besteht, die jetzige Anordnung zu erklären — der Verfasser gesteht hier seine Verlegenheit offen ein, p. VI — gereicht ihr nicht zur Empfehlung. Dem Umstand ferner, dass sich dem Verfasser durch seine Anordnung neue ansprechende Zusammenhänge ergeben (vgl. ihre Aufzählung in den nach jeder Gruppe angebrachten Übersichten der Resultate), hält der andere die Wage, dass er bestehende Zusammenhänge und Gruppirungen durch eben dieselbe Anordnung zerreisst, vgl. z. B. 10, 27—31; 14, 26. 27. u. a. Dass sich mehrfach eine umfassendere Gruppirung ähnlicher Sprüche ergiebt, ist lediglich eine Folge der alphabetischen Anordnung, derzufolge die mit gleichem Stichwort beginnenden Sprüche zusammenrücken (vgl. z. B. die mit אויל und טוב), kann also keinesfalls zugleich auch als Argument für die Ursprünglichkeit der alphabetischen Anordnung geltend gemacht werden. Zudem ist Referent der Überzeugung, dass, bei der häufigen Wiederkehr ähnlicher oder verwandter Sprüche, eine jede neue Anordnung, sei es nun nach einem bestimmten Princip oder nach purer Willkür, in der Weise eines Kaleidoskops neue, überraschende Gruppirungen, geistvolle Combinationen

und fein pointirte Antithesen hervorzaubern würde, für die dann doch nur der Zufall verantwortlich zu machen wäre. Dazu sind die Zusammenhänge, die der Verfasser auf seine Weise gefunden zu haben glaubt, zuweilen recht gesucht, vgl. nur das S. 6 über die innere Zusammengehörigkeit von 17, 8 und 20, 10 Gesagte[1]). Solche Treffer, wie sich einer z. B. durch Zusammenordnung von 14, 4 und 11, 14 ergibt, sind verhältnismässig selten. Am precärsten aber erscheinen Referent die durch Vertauschung zweier Stichen gewonnenen neuen Sprüche, auf die gleich nachher noch zurückzukommen ist. Jedenfalls genügt das Gesagte zu dem Erweis, dass des Verfassers „Haupthypothese“ auf Sand gebaut ist.

Gleichwohl ist zu wünschen, dass das Buch nicht ohne weiteres ad acta gelegt wird. Enthält es doch in den Anmerkungen ein überaus reiches Material an textkritischen Vorschlägen, Emendations- und Reconstructionsversuchen, das zwar einer gehörigen Sichtung bedarf, aber immerhin für die weitere Erklärung der Proverbien wird berücksichtigt werden müssen. Seine eigenen Wege geht der Verfasser auch hier. Zuweilen schliesst er sich an Vorgänger an, und hin und wieder begegnet der Name Bertheau, Hitzig, Krochmal, Grätz u. a. Um die in den Versionen niedergelegte Überlieferung kümmert er sich nicht allzuviel. Am liebsten, zuweilen allerdings „in aller Reserve“ (s. S. 2 Anm. e) macht er in Conjecturen, die er förmlich aus dem Ärmel schüttelt. Er zeigt dabei eine grosse Vertrautheit mit der hebräischen Sprache und wird spielend mit den schwierigsten Stellen fertig, man darf freilich nicht immer fragen wie? Mehrfach zeigt sich doch ein recht bedenklicher Mangel an Überlegung und unbesonnenes Zufahren. Gleich das אבן בחן zu 17, 8 (S. 1 Anmerkung a) ist, obwohl an sich im Hebräischen gut möglich (s. Jes. 28, 16), hier nicht am Platze. Welcher vernünftige Mensch wird den einfachen Gedanken: „Bestechung ist ein erprobtes Mittel“ auf die sonderbare Weise ausdrücken: „Ein erprobter Stein (!) ist Bestechung?“ Frankenberg's „Talisman“ ist wenigstens geschmackvoller, obwohl auch nicht sicher. Zu 17,19 (S. 2) bemerkt

[1]) Der Verfasser sagt dort: die beiden Verse mögen auch sachlich folgendermassen zusammenhängen: „Die Bestechung scheint ein unfehlbares Mittel zu sein; sie ist aber ein Gräuel in den Augen Gottes. Denn er verabscheut zwiefach Mass. Auch die Bestechung lässt verschiedene Massstäbe anlegen.“

Ch. ganz richtig, dass die alte Erklärung „das Maul aufreissen“ nichts taugt. Aber seine Erklärung: „Wer seine Schlinge aufspringen lässt (mit Berufung auf Am. 3,5 und unter Änderung von פתחו in פחו), erstrebt den eigenen Sturz“ ist auch nicht viel wert, denn הגביה heisst hochmachen oder hoch anbringen, aber nicht aufspringen lassen (= העלה), und zu dem Bilde von der Schlinge passt nicht der Ausdruck שבר = Sturz, Einsturz, Zusammenbruch. Die beste Erklärung ist noch immer: wer seine Thür hochmacht, sich ein unverhältnismässig hohes Portal anlegt, wie es nur Könige und Fürsten zu haben pflegen, vgl. Psl. 14, 1. 9, d. h. wer im Übermut über seine Verhältnisse hinauslebt, hat es auf den Zusammenbruch seines Hauses angelegt. Dass die hohe Thür ein nicht gerade geläufiges Bild für den Hochmut und Übermut ist, ist allerdings richtig, aber unmöglich ist das Bild doch keineswegs, denn es findet in morgenländischer Sitte seine Begründung. Mit Recht hat Kamphausen in Riehm's Handwörterbuch des biblischen Altertums (Artikel Haus) an die Hohe Pforte und Psl. 24, 7. 9. erinnert. Ganz bedenklich erscheinen Referenten die neuen Sprüche, die der Verfasser durch Vertauschung zweier Halbverse in zwei benachbarten Distichen gewinnt. Ist eine solche Vertauschung an sich auch ganz gut möglich und anderwärts zu belegen, so ist hier doch zu bedenken, dass die Nachbarschaft der in Betracht kommenden Distichen auf der vom Verfasser beliebten, wunderlichen Anordnung beruht, die textkritische Operation somit eine unhaltbare Hypothese zur Grundlage hat. Dass trotzdem hier und da ein paar passable, vielleicht sogar ansprechende Sprüche herauskommen, wie z. B. S. 11 Anm. u (componirt aus 10, 6 und 10, 13), ist nach dem oben Ausgeführten nicht weiter auffällig. Die meisten so gewonnenen Sprüche werden aber kaum befriedigen. In 14, 9a, der seine Fortsetzung in 15, 21 finden soll (!), stört zudem eine höchst bedenkliche Exegese. Indem nämlich der Verfasser das Hiphil von ליץ, dem im Hebräischen die Bedeutung spotten eignet, nach dem arab. lâṣa als irreführen deutet, gelangt er zur Deutung: die Thoren führt die Schuld auf Abwege. Aber das ist bei Lichte besehen doch barer Unsinn. Nicht die Schuld, sondern ihre eigene Thorheit führt die Thoren irre, und erst, dass sie sich irreführen lassen, begründet ihre Schuld. Mit des Verfassers Exegese fällt aber auch die Möglichkeit, 14, 9a mit 15, 21b zu einem Distichon zu verknüpfen. Die S. 7 Anm. c empfohlene An-

ordnung 11, 2a, 18, 3b, 18 3a, 11, 2b scheitert schon daran, dass צנוע zu זדון im antithetischen Parallelismus steht, und jedenfalls viel weniger gut als Gegensatz zu רשע gelten kann. Eine Vernachlässigung der Gesetze des Parallelismus zeigt sich auch S. 45 Anm. a, wo רשעים 11, 23b doch nicht von seiner Antithese צדקים 11, 23a losgerissen werden darf, wie der Verfasser selbst fühlt. Und was für einen platten Sinn hat das vom Verfasser componirte Distichon 11, 23a, 13, 19b! „Die Einen (scil. die Gerechten) streben nach Edlem, bei den Anderen (den Thoren) ist dies Gegenstand des Abscheus! Die wenigen Beispiele zeigen zur Genüge, wie sehr die Vorschläge des Verfassers der Sichtung bedürfen, und wie vorsichtig man ihnen zu begegnen hat, namentlich da, wo seine „Haupthypothese“ die Textkritik irgendwie beeinflusst. Wo das nicht der Fall ist, sind seine Conjecturen meist etwas discutabler, ja es finden sich einige Treffer darunter. Dazu rechnet Referent z. B. die durch Einfachheit sich empfehlende Conjectur zu 10, 17: ארח חיים לשמר מ' (wie 15, 24). Wenn der Verfasser durch die eigentümliche Art seiner Anordnung, nach der 10, 17 auf 15, 24 zu folgen hätte, auf diese Conjectur gekommen ist, wie es ganz den Anschein hat, so mag er sich in dem Bewusstsein trösten, dass seine „Haupthypothese“ trotz ihrer theoretischen Verkehrtheit doch einen practischen Nutzen gehabt hat.

Jena. Bruno Baentsch.

Aristeae quae fertur ad Philocratem epistulae initium (§§ 1—42 M. = p. 13—23 Schm.) apparatu critico et commentario instructum edidit Ludovicus Mendelssohn. Conlegae venerandi opus postumum typis describendum curavit M. Krascheninnikov. Iurievi (ol. Dorpati) MDCCCXCVII. 52 S. gr. 8..

Seit dem Jahre 1900 liegt in der Bibliotheca Teubneriana Wendland's Ausgabe des Briefes des Aristeas an Philokrates vor, die ich, mit besonderem Hinweis auf meinen in dieser Zeitschrift (XXXII, S. 230—248) erschienenen Aufsatz „Zu Augustinus' De civitate Dei XVIII, 42“, in der Wochenschrift f. klass. Philol. XVII, Nr. 41, Sp. 1107—1121 eingehend gewürdigt habe. Sie ruht ganz auf den umfassenden, auf Aristeas, Josephus, Philon bezüglichen Vorarbeiten Mendelssohn's, von dessen Witwe sie Wendland übergeben wurden. Es war dem unermüdlichen Philologen, dem

wir, um nur das mir Nächstliegende zu erwähnen, ausgezeichnete Ausgaben der Geschichtsschreiber Appianos und Herodianos verdanken, nicht beschieden, das Erscheinen seiner lange sorgfältig vorbereiteten Ausgabe des Aristeas-Briefes zu erleben. Er gedachte ihn in kritisch sauberster Gestalt mit Commentar vorzulegen. Wie reiche Förderung wir letzterem zu danken gehabt haben würden, kann ermessen werden, wenn wir nur nach dem vorliegenden Bruchstück desselben urteilen, das von Mendelssohn druckfertig ausgearbeitet hinterlassen, durch einen befreundeten Collegen zum Druck befördert wurde. Dass es als eine ursprünglich Dorpater Universitätsschrift für die Wissenschaft so gut wie verloren sein würde, zumal da auch Wendland in seiner Praefatio S. VI, Anm. 1, wo er auf dies opus postumum Mendelssohn's verweist, hinter dem (abgekürzten) Titel als Erscheinungsort „Iurievi“ vermerkt, ist ziemlich sicher. Denn wie wenige mögen es wissen, dass jenes Iurievum die jetzt leider befohlene russische Umformung des Namens der berühmten alten Leuchte deutscher Wissenschaft in Livland, Dorpat, ist? Das wäre aber um des wertvollen Commentars willen (S. 13—52) lebhaft zu bedauern. Und wenn dazu nun die Thatsache tritt, dass mit dieser nachgelassenen Schrift der Name Jena in zwiefacher Weise verbunden erscheint, so wird ein wenn auch verspäteter Hinweis auf sie in dieser Jenenser Zeitschrift keiner Entschuldigung bedürfen. Einmal nämlich bemerkt der Herausgeber am Schlusse seines Vorworts: „Restat, ut gratias agam Georgio Goetz professori Ienensi et Iacobo Ohse conlegae carissimo, quorum hic in vocabulis typis Hebraicis describendis me comiter adiuvit, ille codicum notas pleniores, quae infra proferuntur, ex ipsius Mendelssohnii adnotationibus depromptas, Alexandra Mendelssohn c. f. intercedente, mecum communicavit.“ Sodann, und das scheint mir für das Fortwirken und Lebendigbleiben der Arbeit Mendelssohn's von besonderer Wichtigkeit, dürfte an dieser Stelle die Mitteilung angebracht sein, dass der Verlag der Schrift, d. h. der ganze Restbestand der Auflage, der wissenschaftlichen Buchhandlung von Fr. Strobel in Jena (Markt 4) übertragen ist. Von hier ist die Schrift zu sehr mässigem Preise zu beziehen. Ich hoffe, dass zahlreichen Forschern auf jenem Gebiete dieser Hinweis nicht unwillkommen ist. Behandelt doch Mendelssohn, nachdem er (S. 1—12) den Text der ersten 42 Paragraphen mit sorgfältigem apparatus criticus

gegeben (Wendland hat zum Teil andere Codices-Bezeichnungen gewählt), in dem gedruckt vorliegenden Stück seines Commentars (S. 13—52) bedeutsame sprachliche Erscheinungen und Überlieferungsformen sowie eine ganze Reihe sachlich wichtiger Einzelheiten mit jener umfassenden Gelehrsamkeit und jenem mit Recht an allen seinen Arbeiten gerühmten eindringenden Scharfsinn, die es denen, welche, auf gleichem Gebiete thätig, genau wissen — um mit Luther zu reden —, „welch' grosse Wacken und Klötze da gelegen", erwünscht erscheinen lassen müssen, an der Hand eines solchen Führers der „Wacken und Klötze" Herr zu werden.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Theodor Mommsen, Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, II (1901) 2, S. 81—96.

Der hochverdiente Verfasser erörtert die Rechtsverhältnisse und insbesonders den Process des Paulus vom römischen Standpunkte aus, weniger für Juristen, welchen seine Auseinandersetzung meistens als selbstverständlich erscheinen werde. „Aber für den Theologen mag eine derartige Darlegung nicht überflüssig sein." Welcher Theolog möchte sich nicht gern von einem Mommsen belehren lassen? Aber auch von einem so gefeierten Forscher darf nichts ohne Prüfung angenommen werden, zumal auf recht eigentlich theologischem Gebiete.

Die Darstellung der Apostelgeschichte VII, 58; XXII, 3; XXVI, 4 f., dass der Tarsier Paulus in Jerusalem erzogen ward und dort an der feindlichen Bewegung gegen den emporkommenden Christenglauben sich lebhaft bethätigte, findet Mommsen (S. 85 f.) kaum vereinbar mit den eigenen Aussagen des Paulus (Gal. I, 13. 14, vgl. 1. Kor. XV, 9; Phil. III, 6; 1. Tim. 1, 13.). Paulus erklärt ja, als Verfolger der Gemeinde es den Altersgenossen seiner Heimat (Tarsos) zuvorgethan zu haben, gleich darauf (I, 23) hinzufügend, dass er den Gemeinden von Judäa von Angesicht unbekannt geblieben sei und diese ihn nur von Hörensagen als Christenfeind gekannt hätten. Allein muss *ἐν τῷ γένει μου* heissen: in meiner Heimat? Mommsen kann es selbst nicht leugnen, dass es auch heissen kann: in meiner Nation (vgl. 2. Kor. XI, 26; Phil. III, 5). Diese Erklärung ver-

wirft er nur deshalb, weil dann der Beisatz müssig sein würde, „da überhaupt nur die Juden hier in Betracht kommen". Aber Paulus schreibt ja nicht: *προέκοπτον ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ πολλοὺς* (nicht *τοὺς*) *συνηλικιώτας ἐν τῷ γένει μου, περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων.* Es war also durchaus keine müssige Bemerkung, dass er sich vor vielen Altersgenossen in seiner Nation hervorgethan habe durch übermässigen Eifer für seine väterlichen Überlieferungen. Es kommen wohl nur Juden in Betracht, aber nicht alle, sondern nur die Altersgenossen, auch diese nicht alle, sondern nur die für ihre väterlichen Überlieferungen eifernden. Und dass diese gleichaltrigen Eiferer Iudaei natione waren, war für die heidenchristlichen Galater wahrlich keine müssige Bemerkung. Mommsen behauptet wirklich: „Hiernach kann die von Paulus verfolgte Christengemeinde nicht wohl eine andere gewesen sein als die der jüdischen Separatisten in Tarsos und ebenso dürften die Alters- und Stammgenossen des Paulus die tarsischen sein." Anstatt eines Paulus, welcher in Jerusalem, wo doch eine Schwester von ihm verheiratet gewesen sein wird (Apg. XXIII, 16), die Hochschule des Judentums besucht, zu den Füssen Gamaliels sitzt (Apg. XXII, 3), dann die in der Hauptstadt des Judentums entstandene „Gemeinde Gottes" verfolgt, wird uns ein Paulus geboten, welcher eine in seiner heidnischen Vaterstadt Tarsos entstandene Christengemeinde noch eifriger als viele jüdische Altersgenossen daselbst verfolgt und nicht von Jerusalem, sondern von Tarsos aus nach Damaskos zieht. Sollte es in Tarsos viele junge Juden gegeben haben, welche gegen eine dort, man weiss nicht wie, entstandene Christengemeinde eiferten? Konnte nur jemand in der heidnischen Stadt solche Christengemeinde *καθ' ὑπερβολὴν διώκειν*? Ich meine, wenn Paulus in der Hauptstadt Jerusalem „die Gemeinde Gottes" übermässig verfolgte, konnte er „den Gemeinden von Judäa, die in Christo sind", sehr wohl von Angesicht unbekannt geblieben sein (Gal. I, 23). Und wenn der bekehrte Paulus nicht sofort hinaufzog nach Jerusalem zu den Aposteln vor ihm, sondern erst nach 3 Jahren, um den Kephas kennen zu lernen (Gal. I, 17. 18), so werden Wenige es „bestimmt genug" angedeutet finden, „dass Paulus damals zuerst nach Jerusalem kam."

Gleichwohl muss man gespannt sein auf Belehrungen eines so sachkundigen Meisters über die Collisionen des Paulus mit den Behörden des römischen Reiches (S. 88 f.). Gegen

die Geisselung des Paulus in Philippi (Apg. XVI, 22 f.) erhebt Mommsen das Bedenken, „dass Paulus erst nach vollzogener Execution sein Bürgerrecht geltend macht, wodurch die Erzählung in der That widersinnig wird." So scharf kann ich nicht urteilen, wenn ich auch Vers 33. 34 für Zuthat halte. Die Hauptsache sind jedenfalls die eigentlichen Capitalanklagen und Capitalstrafen wegen der Verstösse des Paulus gegen die jüdischen Religionsvorschriften, welche von den römischen Reichsbeamten wohl abgewiesen (Apg. XVIII, 15), aber auch angenommen werden konnten. Seltsam findet es Mommsen (S. 92 f.), dass in der Apostelgeschichte (in welcher er XXVIII, 18. 19, thatsächlich übereinstimmend mit Unsereinem, dem missverstehenden letzten Redactor zuschreibt), wohl die Befreiung von Fesselung und Geisselung mit dem privilegirten Personalrecht des Paulus in Verbindung gesetzt wird, nicht aber die Berufung auf das Kaisergericht." Da muss ich doch als Exeget die Behauptung (S. 94, 6) zurückweisen, dass die Worte des Paulus vor dem Procurator Porcius Festus (Apg. XXV, 10): *ἐπὶ τοῦ βήματος Καίσαρος ἑστώς εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι*, mit welchen er den Vorschlag eines Gerichtes in Jerusalem, wenn auch vor dem Procurator, ablehnt, das statthalterliche Gericht unmöglich als ein kaiserliches bezeichnen, vielmehr das Vers 11 folgende *Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι* ausdrücken sollen. Ich meine, dass auch ein unbefangener Jurist jene Worte nicht anders verstehen wird, als so, dass Paulus den Vorschlag des kaiserlichen Statthalters, sich in Jerusalem richten zu lassen, abweist, weil er (eben jetzt) vor kaiserlichem Gerichte stehe und den Juden nicht ausgeliefert werden dürfe. Daher seine Berufung von dem mittelbar kaiserlichen Gerichte an das unmittelbar kaiserliche Gericht als letzte Instanz, was mit dem, wie Mommsen selbst sagt, „aus den späteren Rechtsberichten uns geläufigen" Verfahren und mit der lex Iulia de vi publica (bei Paulus sent. V, 26,1) völlig übereinstimmt. Die Vorstellung, dass Porcius Festus den Paulus hätte freisprechen können, wenn er nur nicht Berufung an den Kaiser eingelegt hätte (Apg. XXV, 28; XXVI, 32), gehört einem Abschnitte an, dessen Zugehörigkeit zu dem ursprünglichen Berichte nach meinen Ausführungen in den Actis apostolorum graece et latine (1899) wenigstens nicht ungeprüft vorausgesetzt werden durfte. Mommsen beehrt dieses Werk nirgends mit der geringsten Beachtung, kann aber in demselben schon seine Behauptung (S. 90, 7), finden, dass Apg. XXIII, 27 *μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός*

ἐστιν, nicht mit dem Vorhergehenden, sondern mit dem Folgenden zu verbinden ist. A. H.

„Quo vadis?“ Historischer Roman von H. Sienkiewicz. Autorisirte Übersetzung von J. Bolinski. 10.—17. Tausend. Lindau i. B. Teil I: 378 S., Teil II: 422 S. 8⁰.

Die Personen und Zeitumstände in diesem ausgezeichneten, von den Christen aller Länder und Sprachen begeistert gepriesenen Roman des polnischen Dichters Heinrich Sienkiewicz, der vom Kaiser von Österreich dafür mit der goldenen Verdienstmedaille für Kunst und Wissenschaft ausgezeichnet wurde, berühren sich so lebhaft und so zahlreich mit den seit einem halben Jahrhundert in dieser Zeitschrift erörterten Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft, dass es sich sicherlich verlohnt, von diesem Gesichtspunkt aus einmal einen Blick auf das Werk zu werfen. Zudem stehen Wissenschaft, Kunst und Leben gerade in unseren Tagen in so vielfachen Wechselbeziehungen, dass es sich für jene gar wohl schickt, die letzteren beiden nicht aus den Augen zu verlieren. Zur Schilderung der Zeit Nero's, der tollen Jahre dieses Scheusals auf dem Cäsarenthrone, des berüchtigten Festes des verbrecherischen Tigellinus, des Brandes Roms und der Christenverfolgung war es für den Verfasser notwendig, sich einmal mit römischen Altertümern und sodann nicht minder mit der Urgeschichte des Christentums auf dem Boden Roms eingehend vertraut zu machen. Dieser seiner doppelten Verpflichtung ist Sienkiewicz mit rühmenswertem Fleiss und ungewöhnlichem Geschick nachgekommen. Unumwundene Anerkennung verdient alles das, was er auf Grund umfassender Altertumsstudien, in glänzenden Bildern von teilweise tief erschütternder Wirkung, aus dem Leben und Treiben Roms und seiner entarteten Gesellschaft in den Tagen Nero's uns vorführt. Die Schilderung der widerspruchsvollen, in gleicher Weise Ekel wie Grauen erregenden Persönlichkeit Nero's und die feine, der Überlieferung folgende Zeichnung der geistig bedeutendsten Männer jener Zeit, des Seneca, der nur nicht mit Paulus in unmittelbare persönliche Berührung hätte gebracht werden dürfen, sowie seines Neffen Lucanus und vor allen (und zwar das ganze Werk hindurch) des schöngeistigen, liebenswürdigen Arbiter elegantiarum Petronius, — des Verfassers jenes von Geist, feinster Menschenkenntnis, überlegenem Witz und heiterer

Laune zeugenden Sittenromans, von dessen uns erhaltenen Bruchstücken die „caena Trimalchionis“ das ansehnlichste ist, — dessen bisher um der Geistesverwandtschaft willen nur gemutmasste Einheit der Person mit dem von Nero zum Sterben genötigten Hofmann C. Petronius der Verfasser mit demselben dichterischen Rechte und demselben wissenschaftlichen Geschick als solche genommen hat, wie etwa Scheffel seinen St. Gallener Ekkehard als den Verfasser des „Waltharius“ erwies, sind geradezu wahre Muster und Perlen feinster schriftstellerischer Kunst. Zahlreiche, oft recht störende, weil jedem Altertumskenner bekannte Dinge unliebsam entstellende Druckfehler, die dem Übersetzer oder den Setzern bezw. Correctoren der Druckbogen zur Last fallen mögen, müssten allerdings bei einem Neudruck, deren sicherlich noch viele folgen werden, gründlich beseitigt und, wenn irgend möglich, ein Plan Roms, wie es zur Zeit Nero's war, sowie seiner nächsten Umgebung bis Antium noch hinzugefügt werden.

Die so dem Werke des Dichters von römisch-antiquarischem Standpunkte aus unzweifelhaft gebührende Anerkennung dürfte nun aber auf dasjenige nicht ohne Weiteres ausgedehnt werden, was dieser der christlichen Überlieferung entnahm. Die Zeiten sind freilich längst vorüber, wo, besonders von deutschen protestantischen Gelehrten, die Anwesenheit des Apostels Petrus in Rom allen Ernstes bezweifelt und bestritten wurde. Mahnte doch schon vor nahezu einem Menschenalter der Nestor der neutestamentlichen Forscher, Adolf Hilgenfeld, in seiner „Einleitung in das Neue Testament“ (S. 623): „Alle noch so scharfsinnigen Combinationen können es nicht glaublich machen, dass die kirchliche Überlieferung von dem Lebensende des Petrus in Rom nichts als eine Umsetzung der paulusfeindlichen Simonsage bei den Judenchristen gewesen sein sollte. Warum sollte nicht auch die Urgemeinde ihren Blick nach der Welthauptstadt gerichtet haben, und so der erste Zwölfapostel schliesslich nach Rom, wo die Judenchristen den Stamm und Kern der Gemeinde bildeten, gereist, hier aber in der neronischen Verfolgung Märtyrer geworden sein? Man kann ein guter Protestant sein, wenn man den Märtyrertod des Petrus in Rom festhält.“ Dass Paulus dort gleichfalls seinen Tod gefunden, ist weniger in Frage gestellt worden. Und beide Apostel führt uns Sienkiewicz in „Quo vadis?“ lebendig vor Augen. Aber hier werden wir gegen die Art und Weise, wie er sie schildert, einige Einwendungen erheben müssen,

wenngleich nicht verkannt werden soll, dass der Verfasser, aus reiner Quelle schöpfend, zahlreiche Schriftstellen glücklich verwendet hat. Es hätten deren jedoch noch zahlreichere herangezogen, die in den Schriften des Neuen Testamentes vorliegenden Anknüpfungs- und Berührungspunkte noch weit mehr berücksichtigt und ausgenutzt werden können; die Bilder beider Apostel würden damit unzweifelhaft geschichtlich treuer ausgefallen und von dem Schimmer katholischer Tradition, der ihnen bis zu einem gewissen Grade unverkennbar anhaftet, frei geblieben sein. In dieser Hinsicht ist es sehr lehrreich zu sehen, wie in der lateinisch geschriebenen „Vox Urbis", jenem von Aristides Leonori in Rom (Via Alessandrina 87) unter Mitwirkung der tüchtigsten Latinisten, besonders Italiens, u. a. auch Papst Leo's XIII., vorzüglich geleiteten „de litteris et bonis artibus commentarius", von kundigen Männern, die über „Quo vadis?" ihre Gedanken ausgetauscht haben, der Erfolg und die Bedeutung des Werkes erklärt worden ist. In der Nr. XV vom 1. August 1900 spricht I. Antonelli in einem besonderen Artikel seine Ansicht aus. „Fabulae argumentum", sagt er S. 115, „id est profecto, quo nobis carius nullum esse possit: romanum et christianum, immo, in Romani imperii et Ecclesiae historia, si dominicam vitam Evangeliis enarratam exceperis, ferme maximum. Post Christum enim Augusto imperante natum et Tiberio insaniente crucifixum maioris momenti Ecclesiae annales nil habent, quam doctrinae eius in Urbem mundi caput adventum et initium, Petri et Pauli apostolorum martyrio firmatum". Das ist richtig; aber des Schreibers sämmtliche Gedanken weilen ausschliesslich bei Petrus. Achten wir daher zunächst auf Paulus. Es verstösst offenbar gegen die geschichtliche Wahrheit, wenn Sienkiewicz (I, S. 334) Paulus den Petrus seinen „Oberhirten" nennen lässt, dessen Weisungen er Folge leistet. Paulus war ferner nicht zuerst bloss, wie der Verfasser ihn a. a. O. sagen lässt, als Gefangener in Rom, sondern blieb, was ja keines Beweises mehr bedarf, zwei Jahre gefangen. Nirgends nimmt jedoch der Verfasser auf seine Ablieferung im Prätorianerlager, die eigentümliche Form seiner Gefangenschaft und seine trotz der eigenen Mietswohnung (Apg. 28, 30) dauernde Verbindung mit jenem im geringsten Bezug, ebensowenig auf alles dasjenige, was sich aus den Briefen an die Römer und Philipper, sowie aus 2. Tim. 1, 15—18 und 4, 6—21 ergiebt. Ganz gegen alle

geschichtliche Wahrscheinlichkeit lässt er (II, S. 328—330) Paulus, als die Christen in den Gärten Nero's in der tunica molesta ihr Leben für ihren Glauben dahingeben, dort frei unter ihnen sich bewegen und den Verräter der Christen, den schurkischen Chilon, für Christus gewinnen. Völlig verzeichnet scheint mir endlich die äussere Gestalt des Apostels. „Das Antlitz des Unbekannten“, heisst es I, S. 332, „war fleischlos, das kahle Haupt wurde von beiden Seiten von Locken umrahmt. Seine Lider waren gerötet, die Nase gebogen; an dem abgezehrten und doch geistvollen Antlitz erkannte Crispus Paulus von Tarsus“, der zwei Seiten weiter als der „kleine Bucklige“ bezeichnet wird. Wenn die Einwohner von Lystra, beeinflusst durch die in der Gegend heimische Sage von Philemon und Baucis und ihrem frommen Verhalten gegen die beiden bei ihnen einkehrenden Götter Zeus und Hermes, infolge der Heilung des Lahmen Barnabas Zeus und Paulus Hermes nannten (Apg. 14, 12), so muss Paulus' Äussere von jenem eigenartig semitischen Gepräge, das Sienkiewicz, ich weiss nicht nach welcher Vorlage, ihm andichtet, frei gewesen sein, er muss mit dem beredten Götterboten, etwa wie er uns jetzt in dem zu Olympia gefundenen Hermes des Praxiteles vor Augen steht, Ähnlichkeit gehabt haben. Darauf lässt auch der verwunderte Ausruf des ihn in Jerusalem gefangen nehmenden römischen Tribunen schliessen (Apg. 21, 38): „So bist du also nicht der Ägypter, der vor diesen Tagen einen Aufruhr gemacht hat?“ Einen Juden glaubte der Mann eben nicht vor sich zu haben. — I. Antonelli blickt in seinem Urteil über „Quo vadis?“, wie gesagt, nur auf Petrus. „Per fabulae paginas“, sagt er, „nullibi ferme christianis animis vehementiores motus excitantur, quam quoties adest Petrus. Exsurgit enim quasi magica verborum arte evocata senis Pontificis imago viva veluti ac spirans, os venerandum intuemur, paternos nutus veluti recognoscimus, blandientem vocem exaudimus. Alta nox, stellis splendide nitida, Urbi imminet, cum primum inter fidelium multitudinem, recentis Ecclesiae nucleum, ad Ostriani rudera, sub tremulo facis splendore, canescens eminet Apostoli caput. Testis Dominicae passionis forte princeps, Iesum traditum, virgis caesum, crucifixum enarrat. In altissimo multitudinis silentio, quod vix galli interdum a longe canentes vel torres e face in cinerem cadentes interturbant, vox insonat lacrimis tremula: „Ego vidi . . .“ Fateor equidem librum me perlegisse nullum nec sacrum oratorem audivisse unquam,

qui ea arte polleret et Christi passionem tam vivam in oculis revocaret, ut me ad singultus tandem commoveret adeo, ut lecturam intercipere opus fuerit et liberam lacrimis pandere viam. Amici, aetate provecti, lectorem auscultantes, una mecum deflebant. Suavissima autem etsi levior animi commotio toties iterata est, quoties Petrus deinde in oculos prodit: vel ad Vinicii lectulum cum sanctis conversatus, vel Lygiam virginem ignoti amoris anxiis perturbatam solatus, vel multitudine abditus Neronem intuens Antium proficiscentem, fatidica visione conscius brevi tantam divitiarum et potentiae molem Evangelii verbo confractam ruere oportere. Neque humanam pariter atque infirmiorem eius animi partem divino flamine interdum destitutam siccis oculis descriptam perlegi, Apostolum in fovea arenaria ad Vaticanum cum grege, parentibus, marito, aut prole, ferro et igni orbato lacrimantem, vel exterritis eorum precibus et derelictae patriae reviviscente amore superatum Romam pedestri itinere per Appiam viam derelinquentem. At ecce in orientis solis facie adest Iesus, fitque mysticus ille dialogus, qui totius libri veluti summam constituit. Erectus divina virtute, hilaris, morti paratus Petrus redit, et cum inter micantes militum galeas, immensa comitante caterva, ad Vaticanum moriturus ascendit, nulla est veteris epopeae vox, quam Poloni scriptoris calamus non vicerit.“ Antonelli hat mit wohlthuender Wärme der Empfindung das religiös Erhebende, das, besonders an die Person des Petrus geknüpft, den Leser des Werkes in so hervorragendem Masse fesselt, hier zum Ausdruck gebracht. Andere werden des Dichters schriftstellerische Kunst in anderen, nicht minder tief ergreifenden Scenen bewundern. Man wird es aber, um nur das eine noch zu erwähnen, für völlig unglaublich halten müssen, dass Petrus (II, S. 266), nachdem man viele Hunderte, ja Tausende von Christen aufgespürt und in die Gefängnisse geschleppt, diesem Geschicke — die Legende lässt ihn, denke ich, aus dem Gefängnisse heraus seine Flucht auf der Via Appia beginnen — sollte entgangen und bei den Metzeleien im Circus unbehelligt anwesend gewesen, von den Blicken der Sterbenden gesucht und diese offen mit dem Kreuzeszeichen segnend gesehen worden sein. Noch fremdartiger mutet uns die Art an, wie Sienkiewicz Petrus sterben lässt (II, S. 389): „Wie ein Herrscher und König auf sein Erbe, so blickte der von Soldaten umringte Petrus auf die Stadt. Und er sprach zu ihr: „Du bist erlöst und mein.“ Keiner der Anwesenden, weder die an der Grube für das Kreuz

arbeitenden Soldaten, noch die Gläubigen konnten ahnen, dass hier unter ihnen der Beherrscher dieser stolzen Stadt stehe; dass die Cäsaren dahingehen, die Scharen der Barbaren vorbeiziehen, die Zeitalter schwinden, aber jener Greis hier ununterbrochen bleiben werde." Das ist unzweifelhaft durch und durch katholisch und darf nicht unwidersprochen bleiben. Wohin der Verfasser zielt, das hat Antonelli auf das genaueste begriffen, er giebt dem klassischen Ausdruck in den Worten: „Futuram Urbis et Ecclesiae gloriam momento temporis moriturus Pontifex intuetur, quae sunt veluti ultimus libri epilogus atque abdita significatio. „Quo vadis?" enim titulus illud plane mihi indigitat iter, quod post Petri martyrium humana societas ascendit, volens nolensque post eius gressus manu divina compulsa supremam versus metam, quam Apostolus caput cruci daturus perspicue praevidet: urbem illam Neronis suo purpuratam sanguine, armorum terrore sublato, veritatis verbo in ultima saecula orbem iterum dominaturam." Dagegen müssen wir Protestanten nachdrücklichst Einspruch erheben. Was Luther von der Herrschaft Roms und des römischen Pontifex Maximus gehalten und geäussert, das ist auch heute noch nicht hinfällig geworden. Wir erkennen in geistlichen Dingen keinen Herren über uns an. Der Christ ist eben, wie Luther das in seinem köstlichen Büchlein „Von der Freiheit eines Christenmenschen" an der Hand der heiligen Schrift so schön ausführt, obwohl jedermanns Knecht, dennoch ein freier Herr über alle Dinge durch den Glauben, der ohne menschliche Vermittelung das Heil in Christo ergreift, ein König und Priester, keinem Gesetze unterthan und an den nichts Äusserliches hinanreicht. Wir halten uns an Jesu Wort (Matth. 23, 8): „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder."

Das Wort sie sollen lassen stahn
Und kein Dank dazu haben.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Otto Stählin, Beiträge zur Kenntnis der Handschriften des Clemens Alexandrinus (Nürnberg 1895); Untersuchungen über die Scholien zu Clemens Alexandrinus (Nürnberg 1897); Clemens Alexandrinus und die Septuaginta (Nürnberg 1901). [Alle drei Schriften Beilagen zu den Jahresberichten des K. neuen Gymnasiums in Nürnberg]. 8. — 1: 35 S., 2: 48 S., 3: 78 S.

Die vorliegenden drei Schriften verdienen insofern ganz besondere Beachtung, als uns Stählin darin im Vorwege einmal eingehende Rechenschaft von seinen umfassenden Vorarbeiten zu der neuen Ausgabe des Clemens Alexandrinus giebt, die ihm von der Berliner Akademie übertragen worden ist. In der ersten Arbeit berichtet er über die ganz ausserordentlich grosse Anzahl von Hss., in denen uns Werke des Clemens Alexandrinus erhalten sind. Er hat die in Italien aufbewahrten Hss., soweit sie ihm durch die bisherigen Forscher, Dindorf, Zahn, Harnack-Preuschen, oder auf andere Weise bekannt geworden waren, während eines Aufenthaltes in Italien 1893/94 sämtlich eingesehen und ist daher in der Lage gewesen, in der vorliegenden Schrift die aus jenen seinen Studien für die Überlieferungsgeschichte des Clemens gewonnenen mancherlei Berichtigungen und Ergänzungen mitzuteilen (I. S. 1—21). Es haben sich ihm für die Textgestaltung folgende Grundsätze ergeben (S. 21): „Für Protrepticus und Pädagogus ist Haupt-Hs. Paris. 451. Zur Ergänzung der grossen Lücke in Paed. I. sind gleichmässig Mutin. III. D. 7 und Laur. V. 24 zu benutzen. Ausserdem dienen diese beiden Hss. zur Ermittelung der ursprünglichen Lesart des Paris. an Stellen, die in späteren Jahrhunderten corrigirt worden sind. Von Excerpten sind namentlich die in Ottob. 98, aber auch die kurzen unter den Excerpten der Stromata erhaltenen auf ihren Wert zu prüfen. Für die Stromata ist die einzige Hs. Laur. V. 3. Ob die vier Excerpten-Hss. daneben eine selbständige Überlieferung vertreten, ist durch Untersuchung, namentlich von Ottob. 98 und Neap. II. AA. 14, zu ermitteln.“ In einem zweiten Abschnitt (S. 21—35) widmet Stählin der kleinen Schrift des Clemens *Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος* eine besondere Untersuchung.

Die zweite Schrift bringt überaus lehrreiche Mitteilungen und Nachrichten über die Scholien zu dem vielgelesenen Kirchenvater. In einem I. Abschnitt (S. 3—8) handelt der Verfasser von der „Veröffentlichung der Scholien“ und bespricht in einem zweiten (S. 8—15) „Die handschriftliche Überlieferung“, d. h. A. die Scholien in P (Paris), B. die Scholien in M (Modena) und C. die Scholien in F (Florenz). Eingehend verbreitet sich Stählin (III. S. 15—44) sodann über die „Scheidung der Scholien nach Verfassern“, d. h. A. Baanes-Scholien (S. 16—19), B. Arethas-Scholien (S. 19—32), C. Scholien von M[1] (S. 33—38), D. Scholien von M[2] (S. 38—40), E. Bemerkungen von M[3] (S. 40) und F. Scholien in F (S. 41),

bei ihrer Besprechung unablässig auf „Verbesserung und Ergänzung des Textes“ bedacht. In diesem Zusammenhange ist erfreulicherweise das umfangreiche, von Arethas herrührende, bei Dindorf (Praef. S. XIV sq.) abgedruckte, aber von ihm arg misshandelte Scholion (vgl. Stählin S. 25) zum ersten Male vollständig und richtig wiedergegeben worden (S. 25—27). Besondere Sorgfalt hat der Verfasser (IV.) auf die „Citate und Quellen“ (S. 41—45) verwendet. In einem Schluss- (V.) Abschnitt (S. 45—48) giebt er endlich eine „Charakteristik und Beurteilung der Scholien“, und zwar A. der Baanes-Scholien und B. der Arethas-Scholien. Als den Verfasser der ersteren glaubt Stählin aus der Eigenart des von ihm Geleisteten einen christlichen Grammatiker oder Philologen vielleicht des 5. Jahrhunderts annehmen zu dürfen, während die Arethas-Scholien ein ganz anderes, nach Seiten der Theologie wie Philologie weit tieferes, wissenschaftliches Gepräge aufweisen. Über Zeitalter und Bedeutung des grossen Erzbischofs Arethas von Cäsarea in Kappadocien ist man lange im Unklaren gewesen. Der unhaltbaren Annahme von Görres, der 1878 (Ztschr. f. w. Theol. XXI, S. 260) Arethas an das Ende des 4. Jahrhunderts versetzte, trat v. Otto zuerst in dieser Zeitschrift (XXI, S. 539. 540 „Über das Zeitalter des Erzbischofs Arethas“) mit dem aus den Hss. Cod. Reg. Paris. 451 und Cod. Mosqu. — ersterer dann von Harnack in den Texten und Untersuchungen I, S. 24—36 (vgl. besonders auch seinen Excurs über Erzbischof Arethas von Cäsarea, seine Studien und seine Bibliothek, S. 36—46) weiter behandelt — geschöpften Nachweise entgegen, dass Arethas 914 n. Chr. und noch 932 Erzbischof von Cäsarea war. Stählin fasst darum (a. a. O. S. 46) als einen kleinen Beitrag zu einer noch ausstehenden Arethas-Biographie dasjenige zusammen, was ihm durch die Clemens-Scholien über Arethas zugeflossen: „Arethas zeigt sich in den Scholien immer als Theologe und Philologe; die Nachrichten aus der griechischen Mythologie, Litteratur und Geschichte interessiren ihn ebenso wie theologische Fragen. Wie wir selbst aus seiner Bibliothek noch Hss. des Plato und Euklid, des Lucian und Aristides, des Dio Chrysostomos und der Apologeten besitzen, so zeigt sich Arethas auch durch seine Citate gleichbewandert in kirchlicher wie profaner Litteratur. Bibelcitate stehen ihm jederzeit zu Gebote, und aus den Kirchenvätern, wie Anastasius [Athanasius?], Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, weiss er Parallelstellen zu bringen; aber ebenso

kennt er Homer und Hesiod, Herodot und Thukydides, Sophokles und Euripides, Plato, Aristoteles und Epikur. Während aber der Verfasser der Baanes-Scholien uns manches unbekannte Fragment erhalten hat, ist uns das Meiste von dem, was Arethas kannte, noch vollständig erhalten, zum Teil freilich durch des Arethas Verdienst, wie z. B. Clemens Alexandrinus selbst und wohl auch Pollux" . . . „Manchmal gehen allerdings die Citate auf secundäre Quellen zurück; so ist es nachzuweisen, dass er Agatharchides, Helladius und Proklus durch die Vermittelung des Photius kennt. Letzterer scheint überhaupt auf die Geistesrichtung des Arethas von grossem Einfluss gewesen zu sein. In der bisher nur lateinisch gedruckten Lobrede auf den Patriarchen Euthymius (Migne Patrol. gr. CVI, 789 sq.) spricht Arethas selbst seine Verehrung für Photius aus und nennt ihn „virum clarissimum". Wir dürfen Arethas wohl als Schüler des Photius ansehen." Gewiss, nach meiner Ansicht dürfte Stählin damit das Richtige getroffen haben. Auf die in erster Linie durch Photius und Arethas heraufgeführte Blüte der Wissenschaft im 10. Jahrhundert habe auch ich erst kürzlich in einem Aufsatz „Zu Tatianos' Rede an die Hellenen" in dieser Zeitschrift (XLIII, S. 603—612) hingewiesen, indem ich den grossen, von Nikephoros Kallistos erhaltenen, weil angeeigneten, dem Namen nach uns freilich unbekannten Kirchengeschichtsschreiber des 10. Jahrhunderts und seine Kenntnis des Tatianos mit Arethas und dessen gelehrten Bestrebungen im Anfange des 10. Jahrhunderts in Verbindung brachte. Ich glaubte im Hinweis auf Harnack, der (a. a. O.) in Arethas' Thätigkeit einen Beweis für den hohen Aufschwung sieht, den die Studien besonders durch Photius' Anregung im Zeitalter Leos VI., des Weisen (886—911), und in dem noch glänzenderen des Constantinus VII. (912—959) erfuhren, auch die grossen kirchengeschichtlichen Gedanken jenes Unbekannten und die geschickte Ausführung derselben, soweit sie uns vorliegt, in das Licht jener glänzenden Zeiten kräftiger schriftstellerischer Bethätigung und wissenschaftlicher Regsamkeit im byzantinischen Reiche rücken und aus diesem Grunde ihrer ganz besonders uns freuen zu dürfen. „Wenn wir die Stellen des Clemens prüfen," sagt Stählin S. 47, „welche Arethas durch ein *ὡραῖον* oder ein *σημείωσαι* ausgezeichnet hat, so sehen wir, dass ihm die verschiedensten Dinge beachtenswert schienen. Wir finden da allegorische Schriftauslegungen, Etymologien, Definitionen, Bilder und Vergleiche,

kurze Lebensregeln, Wortspiele, witzige Antithesen, Anekdoten aus Geschichte und Naturkunde. Oft fühlt man aus dem schön gemalten *ὡραῖον* oder *σημείωσαι* noch das Behagen heraus, mit dem Arethas ein besonders kräftiges Wort des Clemens gegen die abgöttischen Griechen, einen gut durchgeführten Vergleich, ein witziges Wortspiel las. Der Schriftsteller steht ihm lebendig vor Augen. Er redet ihn an, und wenn er mit seinen Anschauungen nicht einverstanden ist, weist er ihn zurecht. So wendet er sich 447, 33 gegen Clemens mit den Worten *τί τοῦτο φῄς, μακάριε Κλῆμης, μὴ κείρεσθαι μηδὲ ξυρεῖσθαι τοὺς ἄνδρας*; 448, 2 urteilt er *ἀδικοδοξοῦντος ὁ τρόπος*. Als einmal die dem Arethas verhassten Zwiebeln von Clemens erwähnt werden, fährt er ihn in komischer Entrüstung an: *πάτερ, οἷον ἔπος σε φύγεν ἕρκος ὀδόντων*." So viel über Arethas.

Die dritte Schrift Stählin's beschäftigt sich mit den alttestamentlichen Schriftanführungen des Clemens, ein wüstes, schwieriges Gebiet. Wie dasselbe fruchtbar zu beackern sei, darüber sind bisher die Ansichten verschieden gewesen. Es freut mich, dass Stählin Preuschen's in seiner Recension von Koetschau's Origenes-Ausgabe (Berlin. philol. Wochenschrift 1899, Nr. 39) vertretenen Ansicht, der Herausgeber einer patristischen Schrift müsse sich vor allem über den von seinem Autor benutzten Bibeltext Klarheit verschaffen, um daran einen festen Anhaltspunkt für die Beurteilung der Hss. zu gewinnen, zurückweist und sich auf die Seite Koetschau's stellt, der in dieser Zeitschrift (XLIII, S. 321 ff.) mit Recht auf das fortwährende Schwanken im Wortlaut der Bibelcitate in den Schriften des Origenes hingewiesen hat. „Gewiss," sagt er (S. 8), „war der Text der Bibelcitate in den Hss. in besonderem Masse dem Verderbnis ausgesetzt. Die Schreiber änderten oft willkürlich nach dem ihnen geläufigen Wortlaut oder schenkten den Bibelcitaten kein Interesse und keine Sorgfalt, weil ja der Text in den Bibel-Hss. vollständig überliefert war. So sind z. B. in den Excerpt-Hss. der Stromata fast sämtliche Bibelcitate übergangen. Wie schwierig die Entscheidung oft ist, wenn die Hss. die Citate verschieden überliefern, hat neuerdings die Controverse zwischen den Philoherausgebern und Nestle gezeigt; vgl. Philologus LIX (N. F. XIII), S. 256—271; 521—536, und LX (N. F. XIV), S. 271—276."

Die von Stählin sodann (S. 12—74) vorgelegte „Besprechung einzelner Stellen" ist das Ergebnis einer langen,

überaus mühseligen Wanderung durch die Bücher Alten Testaments. „Das schönste Ziel unserer Wanderung durch die vielen LXX-Citate wäre es," sagt er S. 75, „wenn wir am Schluss feststellen könnten, dass der von Clemens benutzte LXX-Text einer bestimmten LXX-Recension oder Hss.-Klasse angehöre, oder wenigstens, dass eine der vielen LXX-Hss. mit der von Clemens benutzten Textgestalt durchweg übereinstimme . . . Leider hat die Untersuchung der Citate bei Clemens zu keinem solchen Resultat geführt." Es sind nur wenige Ergebnisse, die Stählin am Schluss seiner Arbeit über die gesamte LXX feststellen kann (S. 76/77):

„1. Clemens zeigt Bekanntschaft mit sämtlichen in der LXX vereinigten Büchern mit Ausnahme von Ruth, dem Hohen Lied, Obadja, dem Briefe des Jeremia und dem 3. und 4. Makkabäerbuch.

2. Bei der Verwendung der LXX ist kein Unterschied zwischen den kanonischen und den deuterokanonischen nachzuweisen.

3. An vielen Stellen, namentlich bei den Propheten, stimmt der Bibeltext des Clemens mit dem der Revisoren, namentlich Theodotions, zusammen.

4. Durchweg zeigt sich eine Verschiedenheit zwischen dem Bibeltext bei Clemens und dem Codex B. Es ist das das nämliche Resultat, zu dem die Betrachtung der neutestamentlichen Citate führt. Vgl. F. C. Burkitt in der Introduction zu Barnard's Biblical Text of Clement of Alex. p. XI. A. Mez, Die Bibel des Josephus (Basel 1895, S. 79 f.), sagt, er halte die durch B vertretene Recension für die ägyptische Bibel (Anzeichen dafür führt auch Burkin p. VIII ss. an; vgl. auch Nestle, Septuagintastudien II, Progr. Ulm 1896, S. 21), Gewissheit werde durch eine Untersuchung der alttestamentlichen Citate bei Clemens von Alexandria kommen. Diese Hoffnung hat sich also nicht erfüllt. Doch muss uns auch das negative Resultat als eine sichere Erkenntnis willkommen sein."

Im Hinblick auf die vorstehend kurz beleuchteten Vorarbeiten O. Stählin's dürfen wir seiner Ausgabe der Werke des Clemens Alexandrinus mit Vertrauen entgegensehen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

M. Treu, Matthaios von Ephesos. Über sein Leben und seine Schriften. (Beilage zum Jahres-

bericht des Victoria-Gymn. zu Potsdam 1901. Progr. Nr. 85.) Potsdam 1901. 58 S. gr. 8°.

Die hier genannte jüngste Schrift M. Treu's reiht sich ihren Vorgängerinnen auf byzantinischem Gebiete würdig an. Welches sind diese? Treu's Arbeiten haben, wie mich bedünken will, ein Recht darauf, besonders beachtet zu werden, ja, es dürfte wissenschaftlich von Wert sein, auf die Eigenart sowie den inneren Zusammenhang derselben einmal hinzuweisen, da die byzantinische Wissenschaft durch sie gerade, mehr vielleicht als durch manche andere, ganz erhebliche Förderung erfahren hat. Über zehn Jahre sind es her, dass ich zum ersten Male eine wissenschaftliche Leistung M. Treu's in dieser Zeitschrift (XXXIV, S. 245—248) zur Anzeige brachte. Es war das die erste Gesamtausgabe der 121 Briefe des Maximos Planudes (Maximi monachi Planudis epistulae. 8°. IX und 275 S.), die Treu, der schon im Jahre 1878 desselben Schriftstellers anmutige „Vergleichung des Winters und des Frühlings" (*Σύγκρισις χειμῶνος καὶ ἔαρος*. Ohlau, Progr. Nr. 163) herausgegeben hatte, im Jahre 1890 zum Abschluss brachte, indem er genötigt war, dieselbe in einzelnen Stücken allmählich seit dem Jahre 1886 in den Beilagen zu den Jahresberichten des Breslauer Friedrichs-Gymnasiums zu veröffentlichen. Ich suchte die in mehrfacher Hinsicht verdienstliche Ausgabe mit Bezug auf die aus Planudes' Briefen gewonnene Erweiterung und Vertiefung unserer Kenntnis von zeitgenössischen Sachen und Personen zu würdigen und machte hauptsächlich auf des Herausgebers Nachweisungen und Mitteilungen über die dem Zeitalter des gelehrten Mönchs angehörenden Briefschreiber, Nikephoros Blemmides, Georgios von Cypern, Theodoros Muzalon, Athanasios von Kpel, Theodoros Hyrtakenos, Leon Bardales u. a. (S. 187. 188), sowie seine eingehenden Untersuchungen über Planudes' Namen, Geschlecht (S. 188—193) und Lebenszeit (S. 193—195) aufmerksam. Dass es mir in jenen Jahren überhaupt verstattet war, eine solche, theologischen, insbesondere kirchengeschichtlichen Fragen nur gelegentlich dienende Ausgabe in der Ztschr. f. w. Theol. zur Anzeige zu bringen, und dass ich und andere Forscher damals in dieser Zeitschrift fast die einzige Stätte fanden, wo wir die byzantinische Wissenschaft pflegen durften, ehe noch deren Begriff und Aufgabe klar umschrieben und allgemein anerkannt war, und Krumbacher mit der von ihm 1892 begründeten Byzantinischen Zeitschrift — deren Erscheinen ich gleich-

falls hier in einem besonderen Aufsatz (Jahrg. XXXIV, S. 464—482) voller Freude begrüsste (vgl. auch meine Anzeige des I. Bandes in der Ztschr. f. w. Theol. XXXVI, 2, S. 631—637 sowie die Anzeige in der Wochenschr. f. klass. Philol. 1892, Nr. 39, Sp. 1048—1053) — die aller Orten verstreut schaffenden Freunde und Förderer byzantinischer Studien zum Sammeln blies: das gereicht dem Herausgeber der Ztschr. f. w. Theol. zur Ehre. Und erhöht wird diese nicht zum wenigsten durch den Umstand, dass infolge der Stofffülle, welche den Herausgeber der Byz. Ztschr. gar bald überflutete, die Ztschr. f. w. Theol. nach wie vor eine geschätzte Veröffentlichungsstätte blieb, wo auch Fragen der byzantinischen Theologie und Kirchengeschichte erörtert werden durften. — In ununterbrochener Folge hat Treu nun seit einem Jahrzehnt eine Reihe der wichtigsten und wertvollsten Ergebnisse seiner byzantinischen Studien den Fachgenossen vorgelegt. Sie alle kennzeichnet ein Zug, ein ganz besonders hoch zu schätzender Vorzug vor vielen anderen: sie ruhen sämtlich auf ausgedehnten handschriftlichen Forschungen. Sämtlich sind sie ausgezeichnet durch eindringenden Scharfsinn und eine bewundernswerte Kunst der Verknüpfung, mit der Treu es versteht, einer meist weitschichtigen, verworrenen Überlieferung sichere, bisher unbekannte Thatsachen abzugewinnen und wackere, einst als Schriftsteller und Vertreter der Wissenschaft hochgefeierte Männer der byzantinischen Vergangenheit aus dem Dunkel, in das sie durch die Unachtsamkeit der späteren Hüter und Pfleger der Überlieferung unverschuldet hinabgesunken, wieder in das helle Licht geschichtlichen Verständnisses heraufzurufen und zu neuem Leben zu erwecken. In besonderem Masse ist dies bei der Eingangs dieser Anzeige genannten Schrift der Fall. Aber auch die früheren Veröffentlichungen sind mehr oder weniger mit den gleichen Vorzügen in dieser Richtung ausgestattet. Dahin rechnen bereits die ersten Beiträge Treu's in der Byz. Ztschr. Im I. Jahrg. (1892) erschien, um von den Bemerkungen über „Michael Haplucheir“ (S. 338/339) abzusehen, ein durchaus neue Gesichtspunkte bietender Aufsatz über „Mazaris und Holobolos“ (S. 86—97). Ostern 1892 liess Treu in der Beilage zum Jahresber. des Breslauer Gymn., Progr. Nr. 173, erscheinen: „Nicephori Chrysobergae ad Angelos orationes tres“ (vgl. meine Anzeige in der Wochenschr. f. klass. Philol. IX, 27, Sp. 744—748); Ostern 1893 (a. a. O., Progr. Nr. 176):

„Eustathii Macrembolitae quae feruntur aenigmata“, darin wichtige Mitteilungen über den in jenem ersten Aufsatz der Byz. Ztschr. behandelten Maximos Holobolos (S. 23—31). Höchst anziehend war ferner: „Ein byzantinisches Schulgespräch“, welches Treu (Byzant. Ztschr. II, S. 96—105) nach Hss. herausgab. Man lernte, durch des Herausgebers wertvolle, auf Sachen sowie auf hervorragende Persönlichkeiten bezügliche Erläuterungen unterstützt, daraus den Umfang des Wissens kennen, welches nach der Meinung des dort redenden Lehrers ein gebildeter Mann damals beherrschen musste. Nach Potsdam übergesiedelt, veröffentlichte Treu Ostern 1895 (Progr. Nr. 84) „Dichtungen des Gross-Logotheten Theodoros Metochites“, jenes standhaften Vorkämpfers kirchlicher Einigung (geb. um 1270), der, ein hochbegabter Schriftsteller und wegen seiner umfassenden Gelehrsamkeit und vielseitigen Bildung auf allen Wissensgebieten seiner Zeit angestaunt, vom Jahre 1290 bis an sein Lebensende 1332 der treueste Diener und Berater des Kaisers Andronikos II. Palaiologos war. In demselben Jahre brachte die Byz. Ztschr. (IV, S. 1—22) einen wichtigen Aufsatz Treu's, der sich im Besonderen auf der zuvor gekennzeichneten Linie der Forschung bewegte. Er wies aus zahlreichen deutlichen Beziehungen als den Verfasser der von Cramer (Anecd. Gr. III, S. 158—203. Oxon. 1836) veröffentlichten 29 kleinen Schriftstücke, meist Briefe, als deren Schreiber dieser völlig verkehrt einen unbekannten, unter Alexios Komnenos blühenden Grammatiker erschliessen zu dürfen glaubte, einen geistig sehr hervorragenden, in den Briefen übrigens sich selbst ausdrücklich mit Namen nennenden Zeitgenossen und Freund des Theodoros Prodromos, „Michael Italikos“, den Lehrer, Philosophen und Rhetor nach. Auf den mehrfach erwähnten Holobolos kam Treu 1896 zurück. Er gab in seinem Aufsatz über „Manuel Holobolos“ (Byz. Ztschr. V, S. 538—559), nachdem er die verschiedenen byzantinischen Schriftsteller Namens Manuel oder Maximos Holobolos sorgfältig unterschieden, dankenswerte nähere Mitteilungen über den uns aus Georgios Pachymeres bekannten Zeitgenossen desselben Manuel Holobolos, der unter Michael VIII. Palaiologos als Gegner der Einigung mit Rom erscheint und, wegen seines Freimuts zweimal empfindlich gestraft und verbannt, zuletzt 1284 erwähnt wird, wo er auf einer Synode als Rhetor der Kirche gegen die vermeintlichen Irrlehren des grossen Verfechters

der lateinischen Kirchenlehre, Johannes Bekkos, das Wort führt. Neu erschlossen bezw. vermittelt wurde uns von Treu sodann, unter gleichzeitiger erstmaliger Mitteilung mehrerer Stücke aus den Hss., die genauere Kenntnis der zahlreichen dichterischen und Prosaschriften des Holobolos, die bisher nur sehr unvollständig bekannt waren. Einen ähnlichen Zweck verfolgt der in einer griechischen, mir unbekannten Zeitschrift *κατὰ μετάφρασιν ἐκ τῆς γερμανικῆς ὑπὸ Σπυρίδωνος Π. Λάμπρου* erschienene (in Sonderabzug S. 35—50), sachlich hierher gehörige Aufsatz Treu's: *Νέος κῶδιξ τῶν ἔργων τοῦ μεγάλου λογοθέτου Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου*, darin S. 42—45: *Ἀντίφωνα εἰς τὴν ἁγίαν Θεοτόκον*, S. 45—49: *Διαθήκη τοῦ μεγάλου λογοθέτου Κωνσταντίνου τοῦ Ἀκροπολίτου* und S. 49/50: *Ἑτέρα διαθήκη*. „Antistoichien", a. o. a. O. S. 337/338 erschienen, brachten im wesentlichen nur einen kleinen Nachtrag zu Planudes. Mit einer grösseren Textveröffentlichung dagegen erfreute Treu die Mitforscher auf byzantinischem Gebiet wieder im Jahre 1899. Er gab (a. a. O. Progr. Nr. 84) „Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant" (61 S.) heraus, darin Schriften des zuerst genannten Mannes (S. 1—38), ferner des Johannes Zacharias (S. 39—40), Theodoros Modenos (S. 41), Johannes Pediasimos (S. 44—47), Georgios Kyprios (S. 48), sie alle in der von Treu's früheren Veröffentlichungen her bekannten gründlichen Weise geschichtlich erläutert. Gewissermassen den Höhepunkt seiner bisherigen Leistungen als Erforscher und Darsteller mittelalterlich-byzantinischen Lebens bildet „Der Philosoph Joseph", eine Untersuchung, mit der Treu den VIII. Jahrg. der Byz. Ztschr. (S. 1—64) eröffnete. Dieselbe schien mir in ihren Ergebnissen so reichhaltig und wichtig, dass ich auf ihren Inhalt weitere theologische Kreise durch einen Auszug in der Theol. Litt.-Ztg. (1899, Nr. 10, Sp. 308—310) glaubte aufmerksam machen zu dürfen, während ich in einer besonderen Ausführung „Zum Philosophen Joseph" in dieser Ztschr. (XLIII, S. 603—612) durch einige weitere Bemerkungen über den von Treu eingehend behandelten *οἰκτρὸς πιναρὸς Ἰωσήφ* zur Veröffentlichung der im Cod. Riccard. 31 erhaltenen Encyklopädie Josephs und zur Untersuchung des den 2. und 3. Teil dieses Werkes, die Logik und Physik, enthaltenden Cod. Monac. 78 anzuregen suchte. Treu entwarf in jener seiner grundlegenden Arbeit, durch zahlreiche, sehr wertvolle erstmalige Textveröffentlichungen

unterstützt, ein anschauliches Bild von der Bedeutung des bisher fast unbekannt gebliebenen, im Byzanz des 14. Jahrhunderts hohes Ansehen und begeisterte Verehrung geniessenden Philosophen Joseph. Der von ihm a. o a. O. uns näher gebrachte Theodoros Metochites gab, in der ersten Zeit nach seinem Sturze, 24. Mai 1328, von tiefer Trauer über den damals eingetretenen Tod des von ihm hochverehrten Mannes erfüllt, seinem Schmerze beredten Ausdruck in einer Cod. Vind. Phil. Gr. IV, 95 erhaltenen Schrift, die, wahrscheinlich im Kloster Chora zu Kpel, vielleicht noch unter seinen eigenen Augen geschrieben, Treu a. a. O. S. 2—30 mit dem Titel *Πρός τινα φίλον ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ φιλοσοφωτάτου ὁσιωτάτου νέου Ἰωσήφ* in sauberer Fassung vorlegte. Er liess sodann (S. 31/32) den tiefen Eindruck, den diese Schrift des Metochites gemacht, uns nachempfinden, um darauf die gesamte Überlieferung, Josephs schriftstellerischen Nachlass und andere zeitgenössische Zeugen — einige der bedeutendsten darunter zum ersten Male aus Hss. zugänglich gemacht —, nach ihm und seinem Werke zu befragen. Danach ist Joseph um 1280 geboren, stammte von den jonischen Inseln aus vornehmer, echt griechischer Familie, verliess um 1300 seine Heimat, lebte als Mönch an mehreren Orten und wurde durch seinen wissenschaftlichen Eifer gegen 1311 nach Kpel geführt. Hier bald bekannt und aufgesucht, wurde er viermal zum Patriarchen gewählt, eine Ehre, die er viermal ablehnte, um sich 1323 nach Thessalonich zurückzuziehen, wo er um 1330 gestorben ist. — Ein ähnliches Verdienst, wie mit dieser Arbeit, erwarb sich Treu endlich durch die Eingangs dieser Ausführungen angezeigte über „Leben und Schriften des Metropoliten Matthaios von Ephesos". Ein Zufall war es, der Treu zu der Erkenntnis und Überzeugung führte, dass dieser Metropolit, von dem er in der zuvor beleuchteten Arbeit (B. Z. VIII, 52 ff.) zuerst drei Briefe mitgeteilt, zwar mit Nikephoros Gregoras in der engsten freundschaftlichen Beziehung gestanden, dass dieser jedoch mit der von der Wiener Bibliothek an Treu bereitwilligst nach Potsdam übersandten Hs. und deren Inhalt durchaus nichts zu thun hat. Darum verbreitet sich Treu zunächst (S. 2—12) I. über „Unsere bisherige Kenntnis von Matthaios" und handelt II. (S. 12—19) über „Cod. Vindob. theol. Gr. 174 (Nessel) und Nikephoros Gregoras". In diesem Abschnitt liegt, meiner Überzeugung nach, der Schwerpunkt der ganzen Arbeit. Es ist der fast verblüffend wirkende Nachweis, dass

alle die gelehrten Männer, die seit Lambeck's Zeiten, d. h. vom letzten Drittel des 17. Jahrhunderts an bis auf unsere Tage, jene Wiener Hs. einsahen, behandelten und benutzten, einer des anderen Irrtum weiter überliefernd, nicht erkannt haben, dass sie nicht Werke des Gregoras, sondern des Matthaios von Ephesos, und zwar eine reiche Folge von Briefen, Gebeten und Abhandlungen bezw. Reden enthält. Den ganzen Befund derselben lässt uns Treu sodann überschauen, indem er III. (S. 19—29) genau den „Inhalt der Handschrift" verzeichnet. Ganz besonders lehrreich ist in diesem Zusammenhange dasjenige, was Treu im IV. Abschnitt (S. 29—35) über den „Schreiber der Handschrift" ermittelt hat. Danach haben wir es bei derselben im wesentlichen mit einem Autographon des Matthaios zu thun, was niemand bisher geahnt hat. Nachdem Treu endlich V. (S. 35—40) „Die Briefe und Gebete der Hs. und Matthaios" sowie VI. (S. 40—49) „Die Abhandlungen der Hs. und Matthaios" eingehend behandelt und uns von der verhältnismässig reichen, zuvor keinem Forscher bekannt gewordenen schriftstellerischen Hinterlassenschaft dieses gleichfalls bisher so gut wie unbekannten Mannes eine Anschauung gegeben, fasst er zum Schluss (S. 49/50) seine Ergebnisse, die fortan einen wertvollen Zuwachs und Bestand der byzantinischen Litteraturgeschichte bilden werden, dahin zusammen: „Das Ehrendenkmal, welches Nikephoros Gregoras in seinem Geschichtswerke dem Freunde errichtet hat, ist verdient. Matthaios ist Anfangs der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts im Lydischen Philadelpheia geboren; wir kennen weder seinen Familiennamen, noch den Vornamen, den er als Laie hatte. Er verehrt in dem hochangesehenen Metropoliten Theoleptos seinen Lehrer und Erzieher. Im ersten Jünglingsalter verlässt er seine geliebte Vaterstadt und tritt in den geistlichen Stand. Über sein Leben und seine Schicksale bis in sein reifes Mannesalter, bis zu der Zeit, da er als Bischof nach Ephesos ging, sind wir wenig unterrichtet. Wohl nur vorübergehend lebte er fern von der Hauptstadt, einmal während der langen Jahre, in denen die Zeitverhältnisse ihm verboten, seines Amtes in Ephesos zu walten, im ungastlichen Brysis als Metropolit im Nebenamt. Meistens aber führte er in Kpel das beschauliche Stillleben eines frommen und gelehrten Mönches. Ein Ausfluss seiner Frömmigkeit sind seine streng kirchlichen kunstvollen Gebete. Religiösen Fragen, die weitere Kreise beschäftigen, tritt er näher, zu

Streitfragen nimmt er in massvoller Polemik Stellung. Aber auch auf Leben und Wandel seiner Mitmenschen will er einwirken: seine alttestamentlichen Studien sollen ihrer Erbauung und sittlichen Besserung dienen. In Schriften dieser Art ist er frommer Theologe; in anderen aber gehört er ganz zu den byzantinischen Humanisten, zu jener grossen Gemeinde, die das alte Hellenentum, ohne seines Geistes einen Hauch zu spüren, in dem Scheinleben formaler Wohlredenheit fortsetzt. Er ist ein Kind seiner Zeit: Er steht, im schroffen Gegensatz zu der folgenden italienischen Renaissance, mit allen seinen Anschauungen, mit seiner „Philosophie“ unter dem Banne des Kirchenglaubens. Sein Gedankenkreis bewegt sich in den abgefahrenen Geleisen, seine Gefühlsäusserungen teilen die Schwächen, aber auch die Vorzüge der Besten: berührt einmal die rauhe Wirklichkeit sein Innenleben, so kommt auch wohl sein natürliches Gefühl zum Ausdruck; in der Prunkrede, mit der er dem Autokrator für sein Mitgefühl dankt, in seinen keineswegs gehaltlosen Monodien, in manchen seiner Briefe. Ein Wandel in seinem Leben vollzieht sich, als er das härene Gewand abwirft: Er waltet ohne Menschenscheu seines geistlichen Hirtenamtes im Lande der Ungläubigen; er steht sodann mitten in den gewaltigen Geisteskämpfen, die die orthodoxe Kirche erschüttern, er tritt sogar nach mancherlei uns unverständlichen Wandlungen an die Spitze einer Partei und unterliegt mit der Glaubenstreue eines Märtyrers. Der Achtzigjährige wird seines Hirtenamtes entsetzt und stirbt (vor 1360), von seinen siegreichen Widersachern verhöhnt, in Vergessenheit. Von seinen Schriften aus der Zeit seines öffentlichen Wirkens hat sich, wie es scheint, nichts erhalten, wir vermissen namentlich seine Parteischriften. Und doch hat ein freundliches Geschick über ihm gewaltet: Ansehnliche Zeugnisse von dem, was er in früheren Jahren in stiller Klause geforscht, gedacht und mit eigener Hand niedergeschrieben, sichern ihm ein Gedächtnis.“ — Mit der Veröffentlichung eines Gebetes und dreier Briefe des Matthaios (S. 51—58), durch die wir einen Einblick in die Erlebnisse des Mannes beim Eintritt inseine Metropolisgewinnen, beschliesst Treu diese seine jüngste byzantinische Studienfrucht, für die ihm alle Mitforscher auf diesem Gebiete, Geschichtsforscher und Theologen zu lebhaftem Danke verpflichtet sind.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Descente de la Vierge aux enfers. D'après les manuscrits grecs de Paris publiqué pas Hubert

Pernot (Extrait de la Revue des études grecques Nr. 53, Année 1900). Paris 1900. 26 S. gr. 8.

Die Berechtigung zur Veröffentlichung der vorliegenden Schrift, durch welche die Gattung der in Byzanz einst vielbeliebten Apokalypsen oder Hadesfahrten abermals um ein freilich sehr minderwertiges Stück vermehrt wird (*Ἀποκάλυψις τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου περὶ τῆς κολάσεως*), kann im Ernst nur von sprachlichen Gesichtspunkten aus erwiesen werden. Schon Tischendorf hatte in seinen „Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis" (Lipsiae 1866), p. XXVII—XXIX, auf diese Apokalypse hingewiesen. Einen Teil derselben veröffentlichte aus einer unvollständigen Pariser Hs., dem Cod. 390 der Nationalbibliothek (bei Pernot = B) im Jahre 1871 Gidel. Die zweite in Betracht kommende Hs. ist gleichfalls ein Cod. Paris. 395 (= A). Auch er ist unvollständig und bietet eine etwas weitläufigere Fassung als der erstere. Bei Gelegenheit einer Reise nach Griechenland fand und erwarb der Herausgeber in Pyrghi auf Chios eine zwar sehr junge, den Text aber vollständig enthaltende Hs. (= C). Wesentlich auf Grund dieser drei Hss. (es kommt nur noch eine Paris. Hs Suppl. Gr. 136, Fol. 157 hinzu) veranstaltete Pernot seine Ausgabe, die ja unzweifelhaft philologisch verdienstlich ist. Man muss es aber immer und immer wieder bedauern, dass an so nichtige Machwerke so viel ehrlicher Fleiss verschwendet wird, als ob es in dem weiten, noch nicht veröffentlichten byzantinischen Schrifttum nichts Besseres gäbe, was aus dem Staube der Bibliotheken und oft unverdienter Vergessenheit hervorgezogen zu werden verdiente, als solche sprachlich wie sachlich gleich tief stehende Schriftwerke. Auch der sprachliche Wert einer solchen Veröffentlichung ist, wenn wir genauer zusehen, mindestens fragwürdig. Die Orthographie der hier benutzten Hss. ist unglaublich verwildert. Von Buchstaben werden *ο* und *ω*, *αι* und *ε*, *ι*, *η*, *υ*, *ει* und *οι*, *αυ* und *αφ*, *ευ* und *εφ*, von Accenten Gravis, Acut und Circumflex alle Augenblicke mit einander verwechselt. Indem der Herausgeber die herkömmliche Schreibweise herstellte, bemühte er sich, nur diejenigen Absonderlichkeiten festzuhalten, die ihm in sprachlicher Hinsicht irgendwie bemerkenswert schienen. Der Cod. von Chios (C) trägt am entschiedensten modernes Gepräge. Er kann nach Pernot in Pyrghi oder in dessen Nähe geschrieben sein, weil sich in ihm unter einer grossen Zahl alter, rein griechischer Wörter einige Formen finden, die dem

Dialekt von Chios, und zwar dem des südlichen Teiles, angehören, wie *ἐπροσκύνησαν την*, *τὰς κόλασες*, *τὸ ἁμάρτημάν των* u. a. Auch aus dem besseren Griechisch der anderen Hss. ist kein sicherer Schluss auf die Zeit der Abfassung der Apokalypse zu machen. Die Form *κόλασες* für *κολάσεις* würde, wenn vom Verfasser herrührend, über das 11. oder 12. Jahrhundert hinaufführen, da das älteste Beispiel der Verwendung des *—ες* für *—εις* nach Psichari (Essais I, 100) und Hadzidakis (Einleitung 370) in die Nähe des Jahres 1192 weist. Aber jene Form kann auch von dem Abschreiber herrühren, da sie in derselben Hs. mit *κολάσεις* wechselt. Wenn Gidel in seiner Ausgabe (S. 99) die Vermutung aussprach, die Abfassung der Apokalypse möchte ins 8. oder 9. Jahrhundert fallen, und Pernot jene, allerdings mit dem Wunsche, sie wissenschaftlich begründet zu sehen, für gar nicht unwahrscheinlich erklärt (S. 7), so dürfte er damit der Wahrheit vielleicht nicht fern geblieben sein. Wenn byzantinische Schriftsteller sich der Form der Apokalypse oder Hadesfahrt bedienten, um irgend einen heiligen Wanderer durch das Reich der Schatten zum Trost oder zum Entsetzen der lebenden Geschlechter sich über die Schrecken und die Strafen der Unterwelt aussprechen und dasjenige unter dem Schutze dieser schriftstellerischen Maske frei heraus sagen zu lassen, womit man sich sonst nicht vor die Öffentlichkeit wagen durfte, so ruhten ihre Schriften meist auf einem ganz bestimmten geschichtlichen Grunde. Sie erwähnten geschichtliche Verhältnisse und Persönlichkeiten, oft der allernächsten Vergangenheit — ich denke in erster Linie an Mazaris' Hadesfahrt und an „Timarion“ und verweise auf meinen Aufsatz „Michael Psellos im Timarion“ (Byz. Ztschr. VI, S. 483 bis 490) — und boten so eine Handhabe, um die Zeit der Abfassung genauer zu ermitteln. Ein solcher geschichtlicher Hintergrund fehlt der vorliegenden Apokalypse aber gänzlich. Der Verfasser schwelgt mit Erstaunen und mit Grauen in der Schilderung der grässlichsten Martern, welche die heilige Jungfrau unter der Führung des Erzengels Michael zu sehen bekommt und thränenden Auges teilnehmend nach ihren Ursachen erforscht. Der beschränkte geistliche Standpunkt des Verfassers zeigt sich u. a. darin, dass zu den am entsetzlichsten Gemarterten diejenigen gehören, die den Frühgottesdienst versäumt haben. *Οὗτοι εἰσίν, Παναγία*, sagt Michael (§ 8, S. 16), *οἵτινες τὸν ὄρθρον τῆς ἁγίας κυριακῆς κατάκεινται ὡς νεκροί, καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν οὐκ*

ἀπέρχονται. Und nichts als geistlicher Hochmut spricht aus der Verdammung und qualvollen Peinigung derer, die beim Eintritt des Priesters in die Kirche und bei seinem Austritt sich nicht von ihren Sitzen erhoben haben (§ 9, S. 17): *Οὗτοί εἰσίν, Παναγία, οἱ τὸν ἱερέα μὴ ἐπηγειρόμενοι, ὅταν εἰσέρχεται καὶ ἐξέρχεται ἐκ τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἁγίας λειτουργίας. Καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ὧδε κολάζονται.* Diese Beispiele genügen. Zu näherer Zeitbestimmung im Sinne Gidel's dürften wir befähigt sein, wenn erst Rudolf Homburg einmal, nebst seinen dazu gehörigen Untersuchungen, den vollständigen Text der ungefähr in eben jene oben vermutungsweise erschlossene Zeit gehörigen *Ἀποκάλυψις Ἀναστασίας* vorgelegt haben wird, der, bisher nur unvollständig bekannt, durch die höchst unvorsichtige Behandlung und fehlgreifende Beurteilung von Seiten einiger Forscher zu ganz falschen Vorstellungen und Annahmen Veranlassung gegeben hat.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

Monte Singar: Storia di un popolo ignoto con note storiche per cura di Monsig. Samuele Giamil, procuratore generale del patriarca di Babilonia dei Caldei in Roma. Roma, Ermanno Loescher & Co. 1900. 8. 72 u. 94 S.

So unbekannt, wie es nach dem Titel erscheinen könnte, ist die Secte der Šingariten oder Jezīden eigentlich nicht mehr, nachdem wiederholt Reisende bei ihnen gewesen sind und ihre Sitten und ihre Religion beschrieben haben. Besonders ihre Wohnsitze in der Nähe von Mosul sind mehrfach besucht worden, zuletzt von Dr. Max Freiherrn v. Oppenheim (vgl. Vom Mittelmeer zum Persischen Golf. Berlin 1900. Bd. II, S. 147—155). Aber sie haben immer noch etwas Rätselhaftes, und unsere Kenntnis von ihnen ist doch recht unvollkommen. Sie sprechen nicht gern über religiöse Dinge, wissen oft selbst nicht viel oder wenigstens nichts Genaues und haben auch ein nicht ganz unberechtigtes Misstrauen gegen Leute, von welchen sie ausgefragt werden. Haben sie doch gerade wegen ihrer Religion noch bis in die jüngste Zeit die schrecklichsten Verfolgungen durch Kurden und Araber und durch die türkische Regierung erduldet. Nur wer durch längeren Verkehr ihr Vertrauen erworben hat, ist im stande, tiefere Einblicke in ihre Sitten und Anschauungen zu thun. Das war in hervorragendem Masse Layard gelungen (vgl. Niniveh und seine Überreste, deutsch von

Meissner. Leipzig 1850. S. 144—172, und Niniveh und Babylon, übersetzt von Zenker. Leipzig. S. 33—75 [englisch S. 42—95]) und später Siouffi, dem französischen Viceconsul von Mosul. Es scheint aber, dass alle Vorgänger übertroffen werden von dem Verfasser des Buches, welches Giamil herausgegeben und ins Italienische übersetzt hat.

Geschrieben ist es in altsyrischer Sprache und leicht verständlich, wo nicht fremdartige Vocabeln vorkommen. Die Übersetzung ist zuweilen sehr frei und gelegentlich lückenhaft. Ich weiss nicht, ob der Übersetzer an solchen Stellen manchmal Schwierigkeiten umgehen wollte. Im allgemeinen wird seine Arbeit genügen, um das Original zu ersetzen.

Die Handschrift, welche abgedruckt worden ist, wurde erst am 15. Februar 1899 in Alqōš vollendet. Das Original liegt in dem Kloster des Rabban Hormizd. Der Verfasser ist der syrische Qašīšā Isḥāq aus Barṭellā bei Niniveh. Wann das Buch geschrieben ist, sagt der Herausgeber nicht, doch kann es erst in der jüngsten Zeit geschehen sein. Nach dem, was Isḥāq über sein Verhältnis zu den Jeziden mitteilt, muss er ihr volles Vertrauen in einer Weise erworben haben, wie kaum jemand zuvor.

Um so wichtiger ist die Darstellung, welche er giebt. Sie ist eingeteilt in zehn Hauptstücke und diese wieder in Fragen und Antworten. Man kann das Büchlein darum als einen Katechismus bezeichnen. Freilich sind die Antworten meist sehr lang und von den kurzen Fragen ziemlich unabhängig. Diese Form rührt wahrscheinlich von dem Verfasser her. Der Fragende ist als ein Schüler gedacht, welcher seinen Lehrer um Aufklärungen bittet. Aber der Lehrer redet ihn auch gelegentlich an: „Geehrter Priester Isḥāq!“ Zuweilen schiebt der Verfasser Bemerkungen ein, welche ein Urteil enthalten oder Ergänzungen bieten. Diese Anmerkungen werden meist ausdrücklich als Zusätze Isḥāq's eingeführt, zuweilen aber nur durch eckige Klammern angedeutet. Mir scheint, dass auch manche andere Stellen als solche Zusätze aufzufassen sind.

Auffallend ist das Verhältnis des Buches zu dem ebenfalls syrisch geschriebenen Abriss der jezidischen Lehre, welchen Chabot im journal asiatique, ser. IX t. 7, herausgegeben und überzetzt hat in der notice sur les Yézidiz S. 100—132. Die Schrift Isḥāqs ist etwa viermal so lang, aber die Anordnung des Stoffes fast genau dieselbe, meist auch der Wortlaut. Es würde naheliegen, den Auszug

Chabot's für einen Auszug aus der Arbeit Isḥāq's anzusehen. Aber der Ausdruck weicht doch auch oft sehr ab, zuweilen stehen bei Chabot einige Worte mehr, welche nicht wie Glossen aussehen, aber den Text verständlicher machen, und es finden sich auch sachliche Abweichungen. Z. B. kennt Isḥāq nur eine Sintflut, bei Chabot wird noch eine zweite erwähnt. Schliesslich hat Chabot allein die Stelle, wo als Datum der Abfassung das Jahr 1889 angegeben wird. Jedenfalls müssen beide Darstellungen auf dieselbe Quelle zurückgehen.

Isḥāq ist ein den abergläubigen Jeziden congenialer Gewährsmann. An einer Stelle, wo ihm die vorgetragene Ansicht gar zu gotteslästerlich erscheint, schreibt er zwar dazu (S. 62, 18 [= S. 55, nota in der Übersetzung]) eine Bemerkung des Priesters Isḥāq, des Verfassers: „Ich, der geringe Verfasser dieses Buches, erkläre, dass jeder Christ, welcher darin liest, ohne Achtung, Gesetz und Glauben sein soll, wenn er auch nur eins von den Worten glaubt, die darin enthalten sind. Er soll vielmehr nur zur Unterhaltung darin lesen.“ Das hindert ihn aber nicht, selber daran zu glauben, dass es unter den Jeziden Leute giebt, deren Geister mit Gott und Engeln in Verkehr stehen. Er erzählt sogar S. 65, 5 (= S. 56. 57 der Übers.) eine Geschichte ausdrücklich zur Bestätigung des Gesagten.

Den Glauben an die Seelenwanderung bezeichnet der Katechismus als das Fundament ihrer Lehre. Damit hängt wohl auch die Vorstellung zusammen, dass die Geister ihrer Koǧaks schon vor dem Tode im stande sind, zur Zeit des Schlafes die Leiber vorübergehend zu verlassen, um in der Luft gegen die Heere des Todes zu kämpfen, welche den Menschen Schaden bringen wollen. Die Koǧaks wissen später auch davon zu erzählen, was sie in solchem Zustande erlebt haben. Einer behauptete, er habe gesehen, wie der Geist des Priesters Isḥāq selber mit auf seiner Seite kämpfte, und legte darauf seinen Genossen ans Herz, ihn in Ehren zu halten und nicht zu kränken. Das wird uns sogar zweimal erzählt, S. 37, 10 und 65, 15 (= S. 40 u. 57 der Übers.). Es ist wohl anzunehmen, dass sie einem solchen Bundesgenossen gegenüber mit aller Offenherzigkeit über ihre Religion gesprochen haben.

Als Teufelsanbeter sollte man danach die Jeziden nicht mehr bezeichnen. Von einer göttlichen Verehrung des Satans wird nie geredet. Dass man seinen Namen nicht aussprechen

darf, beruht wahrscheinlich auf abergläubiger Furcht. Freilich wird S. 89, 10 (= S. 71 d. Übers.) gesagt, dass man aus Scheu vor Gott keine Worte aussprechen darf, die an seinen Namen erinnern, und dabei als Name Satan vorausgesetzt. Aber diese Angabe steht in gar keinem organischen Zusammenhang mit den übrigen Lehren. Es könnte also ein Missverständnis Isḥâq's vorliegen. Aus Versehen lässt er übrigens seinen Lehrer selber einmal (S. 7, 13 [= S. 16 d. Übers.]) den Namen Satan gebrauchen.

Leider sind seine Angaben nicht vollständig. Manches lässt er vielleicht darum aus, weil er es als bekannt voraussetzt. Nichts erfahren wir über die Person des Šêk Adî, die Pflichten der verschiedenen Rangklassen des Klerus werden nirgends zusammengestellt, die Beschneidung wird nur gelegentlich erwähnt, die Brüder und Schwestern für die Ewigkeit werden gar nicht genannt. Dass die Gewährsmänner Isḥâq's davon nichts gewusst haben, ist kaum anzunehmen. Eher wäre das möglich bei der Schöpfungsgeschichte, welche viel kürzer und einfacher ist als die z. B. von Siouffi, journ. asiatique, ser. VII t. 20 S. 252 ff. erzählte. Von dem Baum, auf welchem Gott in der Gestalt eines Vogels sitzt, von der Schöpfung des Engels Gabriel und dergl. findet sich keine Spur. Wunderbarer Weise wird auch gar nicht erwähnt das in neuerer Zeit so viel genannte heilige Buch der Jeziden, auf welches sie ihren Anspruch gründen, als Schriftbesitzer dieselbe Duldung im türkischen Reiche zu geniessen wie Christen und Juden.

Es wäre sehr verdienstlich gewesen, wenn der Herausgeber sich über solche Lücken oder wesentliche Abweichungen von anderen Berichten öfter oder im Zusammenhang geäussert hätte. Was er darüber in der Einleitung auf sechs Seiten sagt, ist doch zu wenig erschöpfend. Er giebt ausserdem nur wenige kurze Anmerkungen. Eine wirkliche Verarbeitung des Stoffes hat er aber nur vorbereitet. Seine Aufzählung der Litteratur über die Jeziden in der Einleitung (S. 9) macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Die Untersuchungen von Hugo Makas über die Jezidengebete in seinen kurdischen Studien, Heidelberg 1900 (Materialien zu einer Geschichte der Sprachen und Litteraturen des vorderen Orients, herausgegeben von M. Hartmann, Heft 1) konnte er noch nicht kennen. Daher übergeht er auch die von S. A. Eghiazarov verfasste Skizze über die Jeziden des Guberniums von Eriwan, Tiflis 1891, aus welcher Makas

drei verschiedene Fassungen ihres Hauptgebetes mitteilt. Erwähnung verdiente auch Parry, six months in a Syrian monastery. London 1895. S. 357 ff. Natürlich müssen wir dennoch dem Herausgeber und Übersetzer dafür dankbar sein, dass er eine so wichtige Schrift der Forschung zugänglich gemacht hat. Jede Untersuchung über das Lehrsystem der Jeziden wird künftig auf diese Quelle zurückgehen müssen.

Jena. Dr. Heinrich Hilgenfeld.

Friedrich Nippold. Ein Friedensprogramm und Abwehr einer Kriegserklärung. Das geschichtliche Erbe und die zukünftige Aufgabe der kirchlich-liberalen Richtung. Das Inquisitionsverfahren gegen die evangelische Gemeinde in Osnabrück. [Die theolog. Einzelschule etc. 5. u. 6. Abtlg.] Berlin 1900. VII, 80 S.

Nippold's ungebrochene und unermüdlich rüstige Kraft hat uns unmittelbar nach der Herausgabe der zweibändigen Sammlungs einer Aufsätze aus jungen Jahren („Kleine Schriften zur inneren Geschichte des Katholizismus, Bd. I: Aus dem letzten Jahrzehnt vor dem Vatican. Concil. Bd. II: Abseits von Culturkampf, 1899“), deren eingehende Würdigung demnächst hier folgen wird, mit einer neuen Doppelabteilung seiner „Ausschnitte aus der Geschichte der neuesten Theologie“ beschenkt, die unter dem Gesamttitel: „Die theologische Einzelschule in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kirche“ erstmalig in schweren Tagen der Jenaer theologischen Facultät als notgedrungener Kampfruf anf den Plan treten. Wie aber auch da schon, im Schlusswort der 4. Abteilung, die „Wege zum Frieden“ zumeist mit Gedanken Rothe's gezeichnet waren, so hat nun der Abteilung 5 bildende Vortrag Nippold's vor dem liberalen „Nassauischen Unionsverein“ das geschichtliche Erbe und die zukünftige Aufgabe der kirchlich-liberalen Richtung als „ein Friedensprogramm“ geschildert. Freilich müssen dann aber diese mit warmem und weitem Herzen vorgetragenen Friedensgedanken alsbald wieder zurücktreten vor der Abwehr der Kriegserklärung, welche im „Fall Weingart“ der hannoversche Confessionalismus gegen die Existenzberechtigung der kirchlich-liberalen Theologie in Kirche und Gemeindeleben abgegeben hat. Es ist ein wirklich wohlthuender, ja teilweise erhebender Eindruck, den die Ausführungen Nippold's vor seinen nassauischen Hörern in der Pfingstwoche 1898 hinterlassen; zunächst in der Rechtfertigung des alten edlen und ehrlichen

Wortes: „Liberal“ gegenüber seiner Discreditirung durch die Entartung eines politischen „Freisinns“, das Absprechen eines Kathedersocialismus und das Herabdrücken einer sich „modern“ wähnenden Theologengruppe. Dem Überblick über die geschichtliche Entwickelung der liberalen Ideale und ihres zeitweiligen Martyriums vom Zeitalter der altlutherischen Orthodoxie bis zur Reactionsära Koegel folgt die Skizzirung ihrer bisherigen — nicht äusserlichen aber — inneren Erfolge (S. 178), die zugleich für die zukünftige Aufgabe die Ziele weit und hochgesteckt vor Augen halten. Als solche werden bezeichnet, wiederum vielfach in Rothe'schen Gedankengängen: die Neukräftigung der Volkskirche in ihrer Bedeutung fürs gesammte Volksleben: die Einigung ihrer Ableiter und Streiter zu gemeinsamem nationalem Wirken (fr. Bund etc.), die Klärung und Läuterung der socialen und culturellen Zeitprobleme; und auf theologisch-kirchlichem Gebiete endlich der Kampf gegen alle Infallibilität und Ausschliesslichkeit eines Dogmatismus hüben und drüben, wobei besonders die Controversen über die Wunderfrage, die Schriftautorität, das historische Dogma und der Apostolicumstreit berührt werden. Den Schluss bildet eine Zeichnung speciell nassauischer Zustände und Persönlichkeiten, die sich wirksam in das Gesammtbild eingliedern.

Umgekehrt gestaltet sich in Abteilung 6 der locale Ausgangspunkt des „Falles Weingart“ zu einem Weckruf zum Verteidigungskampfe gegen das gesammte hierarchische Princip, das jenes Inquisitionsverfahren gegen eine lebendig evangelische Gemeinde und ihren geliebten Geistlichen inauguriren konnte. Der litterarische Niederschlag des traurigen Handels findet sich nach den gewichtigsten Zeitstimmen und Actenstücken hier dankenswert gruppirt. Ebenso ist hier das wenig schöne Verhalten „moderner“ Theologen Ritschl'scher Schule insbesondere bei den Verhandlungen der Landessynode gebührend festgestellt. Aber auch diese Abteilung klingt aus in Friedensworten, gesprochen am Grabe Dreyer's. So werden Nippold's Friedensideale so wenig als seine Rufe zum nötigen Streit gegen jegliche „Theologische Einzelschule“ trotz Harnack's Votum „der gebührenden Vergessenheit“ sicher nicht anheimfallen, solange „das geschichtlich Erbe und die zukünftige Aufgabe der kirchlich-liberalen Richtung“ noch treue Jünger findet, und dass sie darauf sich aufs neue besinnen, dafür von allerlei Gegnern mit löblichem Eifer noch immer gesorgt wird.

Magdeburg. O. Kohlschmidt.

Der religiöse Jugendunterricht. Als Hülfsbuch für die Hand der Lehrer auf Grund der neuesten wissenschaftl. Forschung bearbeitet von **Friedrich Steudel**, Pastor an St. Remberti in Bremen. II. Hauptteil: Der systematische Aufbau. Stuttgart. 1900. 8°. XV u. 338 S.[1]).

Die Gewohnheit, die Vorrede eines Buches erst zu lesen, nachdem ich das Buch selbst gelesen und mit ihm so ziemlich im Reinen bin, ist mir bei Fr. Steudel's Hülfsbuch für den religiösen Jugendunterricht trefflich zu statten gekommen; denn ich fand die mancherlei Bedenken, die mir darüber gekommen waren, ob das Buch so, wie es ist, seinem Titel recht entspreche, im Vorworte vom Verfasser selbst so erhoben und behandelt, dass es mir, hätte ich's vorher gelesen, vielleicht die Unbefangenheit genommen und den Genuss beeinträchtigt hätte. Die Arbeit ist ihm über den Titel hinausgewachsen und es ist — glücklicherweise — nicht eins von jenen handlichen Hülfsbüchern daraus geworden, aus denen der Lehrer sich schnell vor der Unterrichtsstunde ein paar Brocken nehmen kann, sondern eine Schrift, die der Religionslehrer, wenn er sie benutzen will, zunächst ganz für sich benutzen und sie durcharbeitend sich aneignen muss, um mit ihr oder auch gegen sie und mit ihr sich auseinandersetzend seiner Sache für den Unterricht gewiss zu werden. Freilich ist dadurch eine gewisse Ungleichmässigkeit in das Buch gekommen. Am Schlusse des ersten Hauptteiles (Allgemeine Religionslehre) sagt der Verfasser selbst, dass diese religionsphilosophischen Untersuchungen über die durch den Lehrzweck gebotenen Grenzen hinausgehen, und im zweiten Hauptteil (Aufbau unserer religiösen Welt- und Lebensauffassung) findet sich noch einmal nach den ersten beiden Unterabschnitten des ersten Teiles die Anmerkung: Wo ein Eingehen auf die Begründung unseres Gottesglaubens, die ich als Rechenschaft schuldig zu sein glaubte, aus pädagogisch-methodischen Gründen unthunlich erscheint, da möge man sich auf eine Verwertung der folgenden Entwickelung, die das Resultat in beschreibender, positiver Weise näher ausführt, beschränken. Dazu kommt, dass die dem „Hülfsbuch" zugehörigen Beigaben von Citaten, Sprüchen und poetischen

[1]) Im I. Hauptteil des Werkes hat der Verfasser die Geschichte des Christentums dargestellt, Heft I „Die göttliche Offenbarung im Alten Testament" (79 Seiten, Heilbronn, Max Kirchner, 1895, 1,25 M.), und Heft II „Die christliche Verkündigung im Neuen Testament" (144 Seiten, ebenda 1896, 3 M.).



Stücken, die an sich ebenso reichhaltig, wie sinnreich gewählt sind, sich zu den wissenschaftlichen Untersuchungen und Aufstellungen des Textes oft etwas eigentümlich ausnehmen, und unterweilen geschieht es auch, dass in den Ausführungen, die in dem Lehrer eine Überzeugung begründen sollen, solche wechseln, die ihm an die Hand gehen für die Arbeit der Unterweisung des Schülers, wobei auch diese als sehr gelungen zu beurteilen sind, nur dass solcher Wechsel eine gewisse Unruhe hervorbringt.

Aber wenn nun auch in diesen Beziehungen nicht, so ist das Buch doch insofern aus einem Gusse, als in ihm eine Gesammtanschauung von Gott, Welt und Menschenleben nach wohlüberlegtem und festgehaltenem Plane mit eindringender philosophischer Begründung bei lebendig religiöser Anschauung und unter Verwendung reichhaltigsten naturkundlichen und geschichtlichen Wissens aufgebaut ist. Es ist ein Buch nicht zum Lesen, sondern zum Studium, und auch wenn man, wie es bei mir der Fall ist, in wesentlichen Stücken mit dem Verfasser nicht einig ist. so ist man durch seine entschlossene Wahrheitsforschung und auch durch etwa einmal etwas gewagte Formulirungen gedrungen und gezwungen, sich ganz gründlich mit ihm einzulassen, und wahrlich nicht ohne Nutzen.

Es würde den hier zu Gebote stehenden Raum und die Aufgabe dieser einfachen Anzeige weit überschreiten, wollte ich mich über meine Differenzen mit dem Verfasser auseinanderzusetzen versuchen. Ich will lieber eine kurze Übersicht des Ganzen geben, das sich in erfreulicher Einfachheit aufbaut. Eine „allgemeine Religionslehre“ bildet den ersten Hauptteil als Vorbereitung und Unterbau für den zweiten: „Aufbau unserer religiösen Welt- und Lebensauffassung“. Vielleicht wären die drei Unterabteilungen im ersten Teile: Wesen und Werke der Religion, Geschichte der Religionen, die Wahrheit der Religion, praktischer so gruppirt worden, dass die mittlere an die dritte Stelle käme, so dass der Aufbau des Systems an sie sich unmittelbar anschlösse. Es ist in diesem, das sich in dem einfachen Schema „Die Gotteslehre“ und die „Lehre vom Leben“ gestaltet, das christologische Dogmen ganz beseitigt, was ich, schon um der Klarheit des Standpunktes willen, freudig anerkenne, und der Verfasser hat seine Stellung zum Christentum und im Christentum ganz richtig durch sein geschichtliches Verhältnis zu Jesus und dem Urchristentum

dargethan. Das würde aber deutlicher werden — namentlich auch für den Jugendunterricht — durch diese Umstellung. Erwähnt sei auch noch die einfache und darum klare Verbindung von „Glaubenslehre und Sittenlehre“ in der „Lehre vom Leben“: I. die innerliche Frömmigkeit, II. das Wesen der Frömmigkeit als That.

Im übrigen vermute ich, dass die Klarstellung des religiösen Princips noch etwas beeinträchtigt wird durch eine gewisse Vermischung mit dem philosophischen Princip, und ebenso scheint mir das in der Grundlegung der Sittenlehre vom Verfasser mit einer gewissen Betonung geltend gemachte eudämonische Princip bei der Ausführung im System nicht ganz sicher festgehalten zu sein — zu meiner grossen Genugthuung; denn während es bei der Grundlegung heisst: unser sittliches Princip ist, nach dem Grundtriebe der menschlichen Natur, so viel als möglich vom Leben zu haben, lesen wir dann, dass es gelte, so viel als möglich aus dem Leben zu machen. Das zweite kann allerdings als im Dienste des ersten stehend gedacht werden, es kann aber auch der herrschende Grundsatz sein sollen, so dass jenes nur Begleiterscheinuug wäre. Eine Divergenz scheint mir vorzuliegen, es lässt sich aber auf Grund des vorliegenden Buches, wie ich glaube, schwerlich ausgiebig darüber mit dem Verfasser verhandeln. Darum erlaube ich mir, die Hoffnung auszusprechen, er werde Zeit und Frist finden, zwei Bücher aus dem einen zu machen: eine Darstellung seiner philosophischen Weltanschauung rein für sich, in der an der entsprechenden Stelle das religiöse Grundphänomen seine wissenschaftliche Begründung finden würde — als Realität oder als Illusion —, wie ebenso da sich die Idealität oder die Positivität des sittlichen Princips ergeben müsste, und dann eine selbständige Darstellung des Religiös-Sittlichen, die von jenen Punkten des philosophischen Princips getragen nun in ihrer eigenen Art sich entfalten könnte.

Berlin. M. Fischer.

Berichtigungen für Heft III, Anzeige von F. Dahn, Die Könige der Germanen, Bd. VIII: S. 469, Z. 2 v. o. nach „Polemik“ ein Komma zu setzen. — S. 471, Z. 22 lies: Die Fremden, **die** Juden. — Ebendas., Anm. 1, lies: Metropolitan-Ranges. — S. 474, Z. 4 v. o. lies: Damiens. — S. 475, Anm. 1, lies: Metropolitan-Ranges.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
Pierer'sche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem,

für das Jahr 1901.

Bei Directoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1898 gestellte Preisfrage:

„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historische Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?"

Von den Directoren der TEYLERSCHEN STIFTUNG und den Mitgliedern der TEYLERSCHEN THEOLOGISCHEN GESELLSCHAFT wird als neue Preisfrage gestellt, und zwar für einen zweijährigen Termin, so dass die Antworten vor dem 1. Januar 1903 erwartet werden:

„Die Gesellschaft verlangt eine Untersuchung über die verschiedene Bedeutung, in der das Wort *Moral* gebraucht wird in der ethischen Literatur aus früherer und späterer Zeit, sowie eine Erörterung des Zusammenhangs, der zwischen jenen verschiedenen Auffassungen besteht."

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1902 bleibt die schon im vorigen Jahre gestellte Frage angeboten:

„Composition und Ursprung des vierten Evangeliums."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Wert.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit Lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Ab-

schriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem."









